Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/derheiligethomas1904drjo

Die Wirkungen des Bußsakramentes.

236.4
G555

Der heilige Thomas von Aquin

und die vortridentinischen Thomisten

über die

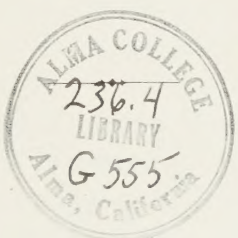
Wirkungen des Bußsakramentes.

Dogmengeschichtliche Studie

von

Dr Joseph Göttler.

Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.



Freiburg im Breisgau.
Herdersche Verlagshandlung.
1904.
Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St Louis, Mo.

6167

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 2 Iulii 1904.

✠ **Thomas,** Archiepp̃s.

Alle Rechte vorbehalten.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorwort.

Der erste Teil der vorliegenden Studie ist entstanden aus der gleichzeitig mit Dr Buchberger unternommenen Bearbeitung einer von der Münchener theologischen Fakultät für 1897/98 gestellten Preisfrage. Nachdem ich im vergangenen Jahr ein Kapitel derselben, meines Erachtens das dogmengeschichtlich bedeutungsvollste und dogmatisch schwierigste, in zwei Artikeln der Innsbrucker „Zeitschrift für katholische Theologie" (XXVII 37 ff 209 ff) zur Diskussion gestellt, übergebe ich hiermit die ganze Bearbeitung der Öffentlichkeit. Der Gründe, die mich hierzu bewogen, sind es mehrere. Bei der Darstellung der zwischen Thomas und Tridentinum liegenden Entwicklung der Frage, welche jetzt den zweiten Teil des Buches bildet, mußte naturgemäß fortwährend Bezug genommen werden auf die Lehre des hl. Thomas selbst. Ich konnte nun wohl in vielen Punkten auf Buchbergers ausgezeichnete Arbeit[1] verweisen, aber doch in gar manchen auch nicht, teils weil ich anderer Ansicht war als Buchberger, teils aber weil dieselben bei Buchberger in anderem Zusammenhang und mehr nur nebenbei behandelt waren. Statt fortwährender Verweisungen, Ergänzungen und Widerlegungen zog ich vor, die Lehre des Aquinaten, positiv und zusammenhängend dargestellt, voranzusetzen. Dazu kam, daß ich mir auch einbildete, meine Bearbeitung gehe in mehr als einem Punkt über diejenige Buchbergers hinaus und bringe Neues. Ob diese Einbildung in etwas begründet ist, darüber werde ich die Entscheidung anderer anerkennen. Aber auch wenn dieselbe vollständig unbegründet sein sollte: ein Blick auf die Inhaltsübersicht zeigt, daß

[1] Die Wirkungen des Bußsakramentes nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Gekrönte Preisschrift. Freiburg i. Br. Herdersche Verlagshandlung 1901.

ich die Sache von einem stark veränderten Gesichtspunkt aus und deshalb auch in wesentlich anderer Gruppierung als Buchberger gegeben habe. Wie aber eine Landschaft je nach dem eingenommenen Standpunkt und der einwirkenden Beleuchtung ganz neue Eindrücke hervorbringt, so ist es bis zu einem ziemlich hohen Grade auch bei wissenschaftlichen Betrachtungsobjekten. Diesem Umstand schreibe ich es auch zu, daß selbst in Fragen, in denen ich mich entschieden mit Buchberger in Übereinstimmung befinde, meine Auffassung von maßgebender Seite als eine differierende angesehen wurde. Endlich hielt ich eine doppelte Bezeugung mehrerer hier vorgetragener Wahrheiten nicht für überflüssig. Dieselben werden vielleicht auch so noch manchen Zweifeln begegnen. Ich habe in diesen Fällen nicht versäumt, auf die betreffenden Ausführungen Buchbergers zu verweisen. Und so möge wenigstens „im Munde zweier Zeugen ein jeglich Wort stehen". Außer diesen Fällen habe ich naturgemäß auf Buchbergers Arbeit nur Bezug genommen, wo diese Ausführlicheres bot, oder wo ich meine abweichende Ansicht seiner Beweisführung gegenüber zu rechtfertigen hatte. — Bezüglich des Verhältnisses des ersten Teiles zu den obengenannten Artikeln der Zeitschrift f. kath. Theol. bemerke ich, daß ich die dort vorgetragene Auffassung in wesentlichen Punkten nicht geändert habe. Die Hauptsätze samt den Beweisstellen mußten natürlich auch hier wieder Aufnahme finden, während ich in einigen untergeordneten Fragen wohl auf jene Artikel verweisen durfte.

Die zweite und größere Hälfte der vorliegenden Arbeit (S. 105 bis 277) wurde zunächst selbständig bearbeitet, der Münchener theologischen Fakultät als Habilitationsschrift vorgelegt und von derselben als solche begutachtet. Ich schulde für das dabei erwiesene Entgegenkommen Dank der gesamten hochwürdigen Fakultät und insbesondere dem derzeitigen Dekan derselben, Herrn Professor Dr Leonhard Atzberger, der trotz der Mühen der Dekanatsführung die Begutachtung der Arbeit übernahm und in kürzester Frist erwirkte. — Vielleicht trägt dieser zweite Teil noch da und dort die Spuren seiner ursprünglichen Gestalt, wiewohl ich bemüht war, alle derartigen Bemerkungen durch einfache Ver-

weisungen zu ersetzen. — Es bildet dieser Teil nicht bloß eine zeitliche Fortsetzung des Themas, sondern in mehr als einer Hinsicht auch eine Ergänzung des ersten Teiles, so daß die Verbindung der beiden Arbeiten zu einem Ganzen gewiß zu Recht besteht. — Manche werden vielleicht finden, daß ich im Titel statt „Thomisten" „Dominikanertheologen" hätte schreiben sollen. Ich habe selbst derartige Erwägungen gepflogen. Da aber der Endzweck der ganzen Untersuchung doch nur die Darstellung der spezifisch thomistischen Entwicklung des Lehrpunktes war, so hielt ich die gewählte Bezeichnung für die zutreffende, wenn auch bei einigen Autoren diese thomistische Richtung keine ausgesprochene ist und einige Dominikanertheologen nicht thomistischer Richtung, die aber gerade durch ihre Haltung die Entwicklung beschleunigt haben, zur Darstellung kommen mußten.

Ich habe mich durchwegs auf die dogmengeschichtliche Seite der Fragen beschränkt. Die Wertung und Verwertung der gewonnenen Erkenntnisse für die Dogmatik und die Moral- bzw. Pastoraltheologie, die bei der dem Aquinaten eingeräumten Autorität nicht ausbleiben kann, muß ich Berufeneren überlassen. Sie ist übrigens auch abhängig zu machen von einer genaueren Vergleichung derselben mit der Lehre des Tridentinums, welch letztere für diese Detailfragen wieder nur zu eruieren ist durch eine Vergleichung der Dekrete mit der ganzen vortridentinischen Bußtheorie, nicht bloß mit jener einer einzelnen Richtung. In apologetischer Beziehung aber werden die hier vorgelegten quellenmäßigen Nachweise auch ohne fortwährende ausdrückliche Hinweise wirken als eine Widerlegung der Anklagen auf Mechanismus und Laxismus, wie sie gegen die mittelalterliche bzw. vorlutherische Reue- und Bußlehre noch immer erhoben werden.

Aus Thomas habe ich, namentlich mit Rücksicht auf solche Leser, denen keine Gesamtausgabe der Werke des Heiligen zur Hand ist, die Zitate im Wortlaut angeführt überall da, wo mir daranlag, daß die Stellen im Wortlaut gelesen werden. Bezüglich der Zitate aus dem Corpus iuris canonici aber bemerke ich, um Mißverständnisse

zu verhüten, daß ich im ersten Teil, wo Gratian bloß als Zeuge der vorthomistischen Bußtheorie den übrigen älteren Autoren gleichsteht, das Decretum nach Migne gab, im zweiten Teil aber die Zitate in jener Form wiedergegeben habe, wie dieselben bei den betreffenden Autoren sich fanden.

Unter mannigfaltigen Wechselfällen ist es gelungen, die Drucklegung der Arbeit noch in diesem Semester zu erreichen. Ganz besondern Anteil hat in eben diesen Wechselfällen genommen Herr Prälat Prof. Dr Albert Ehrhard, von dem auch die erste Anregung zur Veröffentlichung des Ganzen in vorliegender Gestalt wie das letzte redaktionelle Arrangement ausgegangen. Es stehe dafür dieses kleine Monument des Dankes als bleibendes Zeichen dankbarer Gesinnung des Herzens!

Bruck bei München, am Feste der hll. Apostelfürsten Petrus und Paulus 1904.

Der Verfasser.

Inhaltsübersicht.

Seite

Vorwort . . . . . v—viii

Einleitung . . . . . 1—5

Dogmengeschichtliche Stellung der Bußtheorie des hl. Thomas v. Aq.; unzutreffende Beurteilungen derselben 1—3. — Das Hauptproblem, dessen ursprüngliche und spätere Fassung 3 f. — Die Lösung des hl. Thomas, begründet in seiner Auffassung der Wirkungsweise des Bußsakramentes 4 f. — Die Lehre des Aquinaten Anregung zu neuen Diskussionen 5.

Erster Teil.

Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Wirkungen des Bußsakramentes.

Vorbemerkungen . . . . . 6—11

Die einschlägigen Werke des Aquinaten 7 f. — Echtheit und Abfassungszeit derselben 8 f. — Methodische Grundsätze 9—11. — Einteilung 11.

Erster Abschnitt. Das res et sacramentum der Buße: ornatus — poenitentia interior . . . . . 12—28

Der Begriff res et sacramentum vor Thomas 12 f. — Das res et sacramentum bei Thomas in der allgemeinen Sakramentenlehre (dispositio praevia, ornatus) 13—16.

Die poenitentia interior als res et sacramentum der Buße 17—19.

Verhältnis von dispositio praevia (Ornatus) des Bußsakramentes und poenitentia interior 19 ff; die Identität beider anzunehmen ist notwendig 19 f; dieser Identifizierung steht nichts entgegen 20 ff (über poenitentia informis 21—24; reviviscentia sacramenti poenitentiae 24 f). — Gründe des Schweigens des hl. Thomas über genannte Identität 25—27. — Keine eigentliche Änderung der Ansicht über das res et sacramentum der Buße in der Summa 27—28.

Zweiter Abschnitt. Die res ultima des Bußsakramentes . . . . . 28—104

Gesamtauffassung und Behandlungsweise bei Thomas 28—31.

§ 1. Nachlassung der Sünde . . . . . 31—74

Die Nachlassung der Sündenschuld ist auch nach der früheren Lehre des hl. Thomas Wirkung des Bußsakramentes 32—37 (die Schlüsselgewalt erstreckt sich auf die Sündenschuld 33—35; die Absolution ist Form des Bußsakramentes 35—36; Schlüsselgewalt und Buß-

Seite

sakrament durch Thomas wieder einander näher gerückt 36). — Die Nachlassung der Sündenschuld tritt ein in der Regel schon bei der Reue (contritio), seltener im Falle bloßer attritio erst bei der Absolution 37—44 (contritio und attritio bei Thomas 37—40; die frühere Lehre des hl. Thomas über das Eintreten der Sündennachlassung 40—42; die spätere Lehre des hl. Thomas in dieser Beziehung 42—44). — Wirkungsweise des Bußsakramentes im Falle vorausgehender contritio (das Vorauswirken) 45—54. — Wirkungsweise des Bußsakramentes im Falle bloßer attritio 55—65 (Wesen der Sünde und Sündennachlassung 56 ff; allgemeine und sakramentale Rechtfertigung 58 ff; Vergleich der beiden Rechtfertigungsmodi 63 ff; Stellung der poenitentia interior im Rechtfertigungsprozeß 65). — Detailfragen: Ob alle Sünden durch die Buße nachgelassen werden können? 66—69. Ob alle Sünden zugleich nachgelassen werden? 69—70. Ob die Nachlassung der Sünde eine unwiderrufliche sei (Wiederkehr der nachgelassenen Sünden)? 70—73. — Nachlassung der läßlichen Sünden 73—74.

§ 2. Nachlassung der Sündenstrafe . . . . . 74—86

Sündenschuld und Sündenstrafe (ewige — zeitliche) im allgemeinen 74—76. Wirkung des Bußsakramentes in Bezug auf die ewige Strafe 76. — Nachlassung der zeitlichen Strafe bei der Reue 76 f, bei Beicht und Absolution 77—80, bei der Genugtuung 80—85 (Voraussetzungen auf seiten des Pönitenten und notwendige Eigenschaften des Bußwerkes 80—82, Stellvertretung in der Satisfaktion 83. — Zweifache Wirkungskraft der Genugtuung 83; Unterschied von Taufe und Buße 84 f). — Thomas über die Wiederholungsbeicht 85.

§ 3. Tilgung der reliquiae peccati . . . . . 86—93

Der Begriff der reliquiae peccati vor und bei Thomas 87 f. — Wirksamkeit des Bußsakramentes in Tilgung derselben 87 f. — Die gratia sacramentalis das Prinzip dieser Wirkung? 88 ff: die Lehre des hl. Thomas über die gratia sacramentalis in der allgemeinen Sakramentenlehre 89—92; die spezifische gratia sacramentalis der Buße 92—93.

§ 4. Die Wiederherstellung der Tugenden und das Wiederaufleben der Tugendwerke . . . . . 93—101

Allgemeines über die positive Seite der Wirksamkeit des Bußsakramentes 93 f, über Erteilung und Vermehrung der heiligmachenden Gnade 94 f. — Wiederherstellung der Tugenden (und der früheren Würde) 95—97. — Wiederaufleben der Tugendwerke (ertötete und tote Werke, Wiederaufleben) 97—100; Grad des wiederauflebenden Verdienstestandes 100—101.

Rückblick . . . . . 101—104

Keine Änderung der Ansicht in wichtigeren Punkten 101—103. — Die Bedeutung des hl. Thomas für die Geschichte der Bußtheorie: in vielen Unterfragen bloß zusammenfassend und abschließend, in der Hauptfrage durch neue Lösung des Problems bahnbrechend 102—103. — Das Charakteristische der Auffassung des hl. Thomas 103—104.

Zweiter Teil.

Die Lehre der vortridentinischen Thomisten über die Wirkungen des Bufssakramentes.

Seite

Vorbemerkungen . . . . . 105—115

Dogmengeschichtliche Bedeutung der zwischen Thomas und Tridentinum liegenden Zeit 105 f, speziell für die Bußtheorie 106 f; Thomas und Tridentinum 107 f. — Die Hauptfragen 108 f. — Die Quellen 109—112. — Die Methode 112. — Dominikaner- und Thomistenschule 112—114. — Einteilung 115.

Erster Abschnitt. Die Lehre der Dominikanertheologen des ausgehenden 13. und des 14. Jahrhunderts.

§ 1. Petrus von Tarantasia, Ulrich und Hugo von Straßburg, Johann von Freiburg . . . . . 115—128

Petrus von Tarantasia: Leben und Werke 115 f; Verhältnis zu Thomas 116 f; Bußtheorie 117—118. — Ulrich und Hugo von Straßburg 118. — Johann von Freiburg: Leben und Werke 118—120; Bedeutung und Stellung zu Thomas 120 f. — Über Rechtfertigung und Reue 121—123. — Über Wirkungsweise der Sakramente im allgemeinen und der Buße im besondern 123—124. — Res et sacramentum und res tantum der Buße 124—125. — Eintreten der Wirkungen und Vorauswirken 125—127. — Die drei Modi des Bindens und Lösens 127. — Zusammenfassung 128.

§ 2. Bernhard von Gannat . . . . . 128—133

Leben und Schriften desselben 128—129. — Ausbildung der Ornatustheorie 129—132. — Strenge Reuelehre 132. — Wiederherstellung des Gnadenstandes durch die Buße 132—133. — Zusammenfassung 133.

§ 3. Herväus Natalis . . . . . 133—138

Lebensdaten, Bedeutung und einschlägige Werke desselben 133 bis 134. — Ausgeprägte Ornatustheorie 134—135; Übertragung derselben auf das Bußsakrament; sakramentale Rechtfertigung 135 bis 137. — Seine Anschauung über die gratia sacramentalis 137—138. Zusammenfassung 138.

§ 4. Durand von St Pourçain und Robert Holkot . . . 138—153

Durands theologische Richtung und Stellung zu Thomas 138 bis 139. — Seine Lehre über die Sünde 140, Rechtfertigung 140 f, Reue (Unterscheidung von attritio und contritio nach Motiven) 141 f. — Sakramentalität der Buße 142 f; Wesensbestandteile des Bußsakramentes 143. — Nachlassung der Sünde 144 ff: Ablehnung des Ornatus und jeder Zwischenwirkung 144; Eintreten der Nachlassung 145; Vorauswirken abgelehnt 145; Nachwirken abgelehnt 145 f; Wiederkehr der nachgelassenen Sünden 146 f. — Nachlassung der Sündenstrafe 147 ff: Unterschied von Taufe und Buße 147 f; Wieder-

Seite

holungsbeicht 148; Möglichkeit und notwendige Eigenschaften der Satisfaktion 148 f; Stellvertretung bei derselben 148 f. — Wiederaufleben der Verdienste 150. — Bedeutung der Bußlehre Durands 150 f; Einfluß derselben 151. — Robert Holkots Bußlehre 151—153.

§ 5. Petrus de Palude . . . . . 153—170

Sein Leben, seine Schriften, seine Bedeutung 153 f. — Wirkungsweise der Sakramente im allgemeinen (Ornatustheorie) 154 f. — Seine Rechtfertigungs- und Reuelehre 155—157. — Das Bußsakrament im allgemeinen 157 f. — Das res et sacramentum der Buße: Ornatus und innere Buße 158—161 (de Paludes Auffassung der gratia sacramentalis 159, des Vorauswirkens 161); das Nachwirken des ficte empfangenen Sakramentes 161—163. — Nachlassung der Sündenschuld 163—165. — Nachlassung der Sündenstrafe 165 (die bindende Wirksamkeit der Schlüssel 166; die notwendigen Eigenschaften der Genugtuung 167 f; Stellvertretung bei der Genugtuung 168 f). — Tilgung der reliquiae peccati 169. — Wiederaufleben der guten Werke 169 f. — Schlußbemerkung 170.

§ 6. Die praktischen Schriften . . . . . 170—186

Allgemeiner Charakter derselben 170 f. — Die Summa rudium: Zweck und Verfasser derselben 171 f; Buß- und Reuelehre derselben 172—174. — Die Summa Pisana: Zweck und Bedeutung derselben 174; sakramentale Wirkungsweise im allgemeinen 174 f; Reuelehre 175; Vorauswirken und Nachwirken 175; Eintreten der Wirkungen bei Reue und Absolution 176; Wiederkehr der nachgelassenen Sünden 176; Nachlassung der Sündenstrafe, Satisfaktion, Stellvertretung bei derselben 176 f. — Die Pantheologie des Rayner von Pisa: Zweck und Charakter derselben 177 f; die Rechtfertigungslehre 178; die dispositive Wirksamkeit der Sakramente im allgemeinen und der Schlüssel im besondern 179 f; Nachlassung der Sündenschuld (Vorauswirken) 181 f, der Sündenstrafe (Stellvertretung bei der Satisfaktion) 182 f; Wiederaufleben der Gnade, der Tugenden und guten Werke 184. — Zusammenfassung 185. — Die Dominikanertheologen und speziell die Bußtheorie derselben in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts 185 f.

Zweiter Abschnitt. Der Thomismus des 15. Jahrhunderts.

§ 1. Johannes Capreolus . . . . . 186—204

Zweck und Anlage seiner Libri defensionum 186 f; Stellung zu St Thomas 188. — Seine Auffassung der sakramentalen Wirkungsweise im allgemeinen 188 f, der gratia sacramentalis 189 f. — Die res proxima des Bußsakramentes: die innere Buße (actus contritionis) und die gratia sacramentalis 190—194. — Lehre von der Reue 194—196. — Eintritt der Wirkungen und Vorauswirken des Bußsakramentes 197—199. Das Nachwirken des ficte empfangenen Sakramentes 199 f. — Die res ultima des Bußsakramentes: Nach-

Seite

lassung der Sündenschuld 201 f; Nachlassung der Sündenstrafe 202; Wiederaufleben der Gnade, der Tugenden und Verdienste 202 f. — Wertung der Bußlehre des Capreolus 203 f.

§ 2. Johannes Nider . . . . . 204—206
Leben und Werke 204 f. — Seine Lehre über die zum Empfang des Bußsakramentes erforderliche Reue 205 f.

§ 3. Der hl. Antoninus . . . . . 206—215
Schriftstellerischer Charakter und Werke desselben 206 f. — Die sakramentale Wirkungsweise im allgemeinen 207 f; Zweck, Wesen und Dauer des Ornatus 208 f. — Res et sacramentum der Buße: Ornatus und innere Buße 209 f: Reue- und Rechtfertigungslehre 210 f; Wirksamkeit des ficte empfangenen Bußsakramentes 211. — Die Wirkungen der Buße 211 ff; Nachlassung der Sündenschuld 212 f; Tilgung der Strafe 213 f; die Genugtuung 214; die Wiederholungsbeicht 214. — Tilgung der reliquiae peccati 214. — Wiederherstellung der Tugenden, Wiederaufleben der guten Werke 215. — Bedeutung des hl. Antonin 215.

§ 4. Dionysius der Kartäuser . . . . . 215—217
Charakter und Bedeutung seines Sentenzenkommentars 215 f. — Wirkungsweise, Wirkungen, Eintritt der Wirkungen und Vorauswirken des Bußsakramentes 216 f.

§ 5. Die Beichtsummen . . . . . 217—223
Verfasser und Charakter der beiden Dominikaner-Beichtsummen Tabiena und Sylvestrina 217—219. — Deren Lehre über Wirkungsweise und res et sacramentum der Buße 219 f. — Rechtfertigungs- und Reuelehre 221 f; die confessio ficta 222. — Die res tantum: Nachlassung der Sünde (das Vorauswirken) 223. — Rückblick 223.

Dritter Abschnitt. Die vortridentinischen Thomisten des 16. Jahrhunderts.

§ 1. Franziskus de Sylvestris . . . . . 225—236
Seine Person 225, sein Kommentar zur Summa contra gentiles 226. — Seine Erörterungen über das res et sacramentum der Buße (gegen Capreolus) 227 ff: Neben der poenitentia interior einen Ornatus anzunehmen ist gegen den Sinn des hl. Thomas 228; noch weniger sind nach Thomas Ornatus und gratia sacramentalis identisch 228; Besprechung der von Capreolus in Anspruch genommenen Äußerungen des hl. Thomas 228 ff; das Nachwirken des ficte empfangenen Sakramentes 230 f. — Unterschied des Bußsakramentes von den übrigen Sakramenten 231 f. — Die poenitentia interior, insofern ihr Wirksamkeit zur Heilung der Sünde zukommt, ist res et sacramentum der Buße 232 f. — Des Ferrariensis Stellung zu den übrigen Fragen: Dispositive Wirkungsweise der Sakramente, Vorauswirken, aktuelle Erhöhung der Reue bei der sakramentalen Rechtfertigung 233 f. — Die Nachlassung der Sündenschuld 234, der Sündenstrafe (Unterschied von Taufe und Buße) 234 f. — Würdigung der Auffassung des Ferrariensis 235 f.

Seite

§ 2. Kardinal Cajetan . . . . . 236—257

Der Summenkommentar und die übrigen einschlägigen Schriften Cajetans 236 f. — Seine veränderte Auffassung von der sakramentalen Wirkungsweise (und gratia sacramentalis) 237—239 und Ablehnung des Ornatus 239. — Die innere Buße als das res et sacramentum der Buße 240 ff. — Reue- und Rechtfertigungslehre 242 ff: die verschiedenen Arten der Reue 242; Unterscheidung von Akt und Habitus der charitas 243; Übergang der attritio in contritio 243; das Motiv der contritio 244 f; die zur sakramentalen Rechtfertigung erforderliche Reue 246 f; Cajetan kein Kontritionist 247; das Prinzip der aktuellen contritio im Augenblick der Absolution 247 f. — Die Nachlassung der Sündenschuld 248 f; der Friede des Herzens und der feste Glaube an die geschehene Nachlassung 249; das Vorauswirken 249 f; das Nachwirken 250 ff. — Nachlassung der Sündenstrafe 253 ff; Verhältnis von ewiger und zeitlicher Strafe 253; Wirksamkeit der contritio zur Nachlassung der zeitlichen Strafe 253 f; satisfaktorische Gültigkeit der gebotenen Werke 254 f; Gültigkeit der im Stande der Todsünde verrichteten Genugtuung 255 f; die Wiederholungsbeicht 256. — Tilgung der reliquiae peccati 257. — Würdigung der Bußtheorie Cajetans 257.

§ 3. Franz von Vittoria . . . . . 258—267

Leben, Werke und Bedeutung Vittorias 258 f. — Die Sündenerlaßgewalt der Kirche im allgemeinen 260 f; Verhältnis der Contritio und der Schlüssel (kein Vorauswirken) 261 ff. — Die zur sakramentalen Rechtfertigung erforderliche Reue 263—266. — Das Wesen der Sündenerlaßgewalt 266 f.

§ 4. Melchior Cano und Dominikus Soto . . . . . 267—270

Die einschlägigen Schriften der beiden 267 f. — Sakramentale Wirkungsweise im allg. 268. — Die zur sakramentalen Rechtfertigung erforderliche Reue 268 f. — Über Vorauswirken und Nachwirken des Bußsakramentes 269. — Über die Wirkungen des Bußsakramentes im einzelnen 269. — Charakteristik der Entwicklung des dritten Abschnittes 269 f.

Schluß. Zusammenfassung und Ergebnisse . . . . . 270—277

1. Systematische Zusammenstellung der Anschauungen über die einzelnen Fragen 270—275. — 2. Die Ursachen des Wechsels der Ansichten 275 f. — 3. Dogmengeschichtliche Ergebnisse 276 f.

Autorenindex . . . . . 279—280

Verzeichnis der Ausgaben der öfter zitierten Quellenschriften und der häufigsten Abkürzungen.

St Thomas von Aquin ist nach der von de Rossi (De Rubeis, I. Fr. Bern. M., O. Pr.) besorgten zweiten Venediger Ausgabe (D. Thomae Aq. opera, tomi XXVIII, Venetiis 1745—1760) angeführt. Band und Seitenzahl wurden bloß bei jenen Schriften angegeben, bei welchen der Text nicht ohnehin schon eine detaillierte Gliederung hat. Nur offenbare Druckfehler habe ich geändert und manchmal eine übersichtlichere Interpunktion gewählt. Die mehrfachen grammatikalischen und syntaktischen Lapsus der mittelalterlichen Latinität sind ohne sic und ! wiedergegeben.

Die älteren Scholastiker sind, soweit die Sammlung reicht (bis 1200, Innocenz III.), durchweg nach Migne (Patrologiae cursus completus, Paris 1844 ff. Series lat.) zitiert.

Abaelard, Migne CLXXVIII.

Alanus von Lille, Migne CCX.

Albertus Magnus, Opera omnia, Parisiis 1890—1899.

Alexander III., Papst, s. Rolandus.

Alexander von Hales, Summa theologicalis, Antonii Koburger impensis s. l. 1516,

Antoninus, St, Archiepiscopus Florentinus, Summa theologica, Veronae 1740.

— Summula confessionis utilissima, Argentinae 1499.

— Summa confessionum seu Interrogatorium s. l. et a. (Münchener Staatsbibl. Inc. s. a. 170[a]).

Bartholomaeus Pisanus (a S. Concordio), Summa de casibus conscientiae s. l. 1473 (Münchener Staatsbibl. Inc. c. a. 181).

Bonaventura St, Opera omnia. Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1882—1895.

Cagnazzo s. Tabiena.

Cajetan s. Vio, de.

Cano, Melchior, Ep. Canad. Opera impensis J. P. Kraus, Bibliop. Viennensis 1754.

Capreolus Ioannes, In quattuor libros sententiarum amplissimae quaestiones pro tutela doctrinae s. Thomae, Venetiis 1588/89.

Dionysius Carthusianus (Rykel), In libros sententiarum. Coloniae 1535.

Durandus a. S. Portiano, In sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum libri quattuor. Antverpiae 1567.

Ferrariensis s. Sylvestris, de.

Gratian, Decretum. Migne CLXXXVII.

Goethals = Heinrich von Gent: Quodlibeta magistri Henrici Goethals a Gandavo, doctoris solemnis, socii Sorbonici et archidiaconi Tornacensis. — In chalcographia Iodoci Badii Ascensii. S. l. et a. (Privileg vom 20. Aug. 1518).

Heinrich v. Nédellec = Hervaeus Natalis (Brito), In quattuor Petri Lomb. sententiarum volumina scripta subtilissima. Venetiis 1505.

—, theologi acutissimi quodlibeta undecim cum octo ipsius profundissimis tractatibus. Venetiis 1513.

Holkot, Mag. Roberti, Super quattuor libros sententiarum quaestiones. Lugduni 1510.

Hugo v. St Victor, Migne CLXXV f.
Innocenz V., Papst, s. Petrus v. Tarantasia.
Johann von Freiburg, O. Pr., Quaestiones casuales. Handschrift der Münchener Staatsbibl. Cod. lat. 2683.
— Summa confessorum, Lugduni 1518.
Nider, Johann, O. Pr., Manuale confessorum. S. l. et a., Münchener Staatsbibl. Inc. s. a. 1347.
Paludanus s. Petrus von Palude.
Pantheologia s. Rayner von Pisa.
Petrus Lombardus, Migne CXCII.
— von Palude, O. Pr., Scriptum super tertium sententiarum, Parisiis 1517.
— — Quartus sententiarum liber, Parisiis 1514.
— von Poitiers, Migne CCXI.
— von Tarantasia, O. Pr. (Papst Innocenz V.), In quattuor libros sententiarum commentarii, Tolosae 1649/52.
Pisana, Pisanella s. Bartholomäus von Pisa.
Prierias Sylvester, O. Pr.: Summa Sylvestrina, quae summa summarum merito nuncupatur etc., Venetiis 1593.
Raymund, St, von Pennaforte, O. Pr., Summa de poenitentia et matrimonio, Romae 1603.
Rayner von Pisa, Pantheologia sive Summa universae theologicae veritatis, Brixiae 1580.
Robert Pulleyn, Migne CLXXXVI.
Soto Dominicus, O. Pr., In quartum sententiarum. Venetiis 1570.
— De natura et gratia, Parisiis 1549.
Summa Pisana s. Bartholomäus von Pisa.
— Rudium autentica, impressa expensis magistri Iohannis Otmar in Reutlingen anno 1487.
— Sylvestrina s. Prierias.
— Tabiena (des Giovanni Cagnazzo de Tabia, O. Pr.), Bononiae 1517.
Sylvestris, de, Franciscus, Ferrariensis: D. Thomae Aq. Summa contra gentiles . . . commentariis Fr. Franc. de Sylv. Ferr . . . illustrata, Parisiis 1552.
Thomas von Aq., s. oben am Anfang des Verzeichnisses.
— de Vio s. Vio, de.
Victoria, Franc., O. Pr., Relectiones tredecim in duos tomos distributa, Ingolstadii 1580.
Vio, de, Thomas, Cajetanus, O. Pr., tituli s. Xysti presbyteri Cardinalis: Summa theol. S. Thomae Aq. cum commentariis R. D. D. Thomae de Vio. . . . Lugduni 1581.
— Opuscula omnia, Lugduni 1581.
— Peccatorum summula, Duaci 1627.
Wilhelm von Auxerre, Summa aurea, Parisiis 1500.
— von Paris (Auvergne), Opera omnia, Londini 1674.

AfLKG bedeutet Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters, herausgegeben von Denifle und Ehrle.
K. L. bedeutet Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1882 bis 1901.
Quétif-Echard bedeutet immer deren zweibändiges bio-bibliographisches Werk über den Dominikanerorden: Scriptores ordinis Praedicatorum, Paris 1719 bis 1721.
ZfkTh bedeutet Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck 1877 ff.

Einleitung.

Der Schwerpunkt des Interesses an der Geschichte des Bußsakramentes liegt naturgemäß in der altchristlichen Zeit, vorab in den beiden ersten christlichen Jahrhunderten. Aber auch die mittelalterliche Entwicklung des kirchlichen Bußinstitutes schließt eine Zahl noch nicht völlig aufgeklärter interessanter Fragen in sich. Während jedoch in der alten Zeit es die Bußpraxis ist, welche den Gegenstand der Kontroversen bildet, da ja tatsächlich außer den wenigen Zeugnissen über die geltende Praxis und einigen Anweisungen für dieselbe uns nichts erhalten ist, ist es im Mittelalter mehr die Bußtheorie, welche die zumeist kontrovertierten Fragen in sich schließt, genauer gesprochen die im Mittelalter erst beginnende theoretische Behandlung der überkommenen Praxis. Daß sich unter den vielen hier in Betracht kommenden Namen dem Fürsten der Scholastik, dem hl. Thomas von Aquin, ein potenziertes Interesse zuwendet, das ist für die systematische Theologie selbstverständlich. Aber auch dogmengeschichtlich nimmt die Bußlehre des Aquinaten, speziell dessen Lehre über die Wirkungen des Bußsakramentes, eine besondere Stellung ein. Ja sie bildet in mehr als einer Beziehung einen Markstein. Sie bildet einerseits den Abschluß einer ziemlich lange dauernden, eifrig geführten Diskussion, während sie anderseits selbst wiederum neue Fragen zur Diskussion gestellt hat, wie sich im zweiten Teile dieser Arbeit zeigen wird.

Die Stellung der Lehre des hl. Thomas zur vorausgehenden Entwicklung in vorwürfiger Frage wird auf katholischer Seite gewöhnlich in dieser Weise präzisiert: Den älteren Scholastikern bis herauf zu Thomas und auch dem hl. Thomas in seinen früheren Schriften galt die Nachlassung der Sünde nicht als Wirkung des Bußsakramentes, sondern als eine Vorbedingung für den Empfang desselben. Sie standen auf dem Boden des strengen Kontritionismus: nach ihnen wird die Sündenschuld erlassen durch die voll-

kommene Reue, für das Bußsakrament bleibt blofs Vermehrung der Gnade und Nachlassung der Sündenstrafe. Erst Thomas in seinen späteren Schriften und von da ab alle Theologen lehrten, daß die Nachlassung der Sündenschuld durch Erteilung der gratia prima Wirkung des Bußsakramentes sei. — Auf akatholischer Seite lautet die Formel etwas anders: Die frühesten Scholastiker hielten sich noch auf der evangelischen Spur und vertraten die altchristliche Theorie; sie lehrten, daß die vollkommene Reue allein rechtfertige, während die Absolution bloß kirchliche Rekonziliation und Erklärung der geschehenen Nachlassung vor Gott sei. Durch Ausbildung der seelenverwüstenden Attritionslehre, durch Übertragung der rein kirchlichen Rekonziliation auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch etablierte sich allmählich eine neue hierarchisch-magische Theorie, welcher Thomas mit seiner überragenden Autorität zum vollendeten Siege und zur Alleinherrschaft verhalf[1].

Beide Fassungen geben die Sache nicht vom historischen, sondern vom dogmatischen Standpunkt der Gegenwart aus, wobei naturgemäß auch die Werturteile je nach der Verschiedenheit dieses Standpunktes sehr verschieden ausfallen. Fürs erste werden Begriffe, die erst das Resultat der Entwicklung, teilweise einer viel späteren Entwicklung waren, in den Anfang derselben hineingetragen. Fürs zweite wird die Bußtheorie zu sehr losgelöst von der Bußpraxis einerseits, von der Gnaden-, Rechtfertigungs- und Sakramentenlehre anderseits, Gebiete, welche innigst zusammenhängen und welche in dieser Zeit erst ihre erste wissenschaftliche Bearbeitung erfuhren[2].

---

[1] Die zuletzt noch von Steitz (Das römische Bußsakrament, Frankfurt a. M. 1854) verfochtene, von ernsteren Forschern längst aufgegebene Ansicht, daß die ganze vorthomistische Entwicklung der Bußtheorie ein planmäßig angelegtes Ausbauen der Priesterherrschaft gewesen sei, wird neuestens wiederholt von H. Ch. Lea (History of auricular confession and indulgences in the Latin Church, 3 vols, London 1896, besonders I 128 f 465 469 ff 482 f) mit einem großen Aufgebot teilweise neuen Quellenmaterials, dessen Nachprüfung infolge mehrfach mangelnder Angaben über Aufenthaltsort der Handschriften und Druckort und -zeit der gedruckten Quellen nicht immer einfach ist. Zur Beurteilung des Werkes vgl. besonders Karl Müller in Theol. Lit.-Zeitung 1897, 463 ff; zur Beurteilung obiger Anschauung von der Arbeit der Scholastiker aber ders., Der Umschwung in der Lehre von der Buße während des 12. Jahrh. (Theol. Abhandlungen, Freiburg 1892), 289 ff; Harnack, Lehrbuch der Dogmengesch. III[3], Freiburg 1897, 521.

[2] Über den Zusammenhang der theoretischen Erörterungen mit Veränderungen in der Praxis (Erteilung der Absolution vor der Leistung der Buße, Änderung der

Im Grunde war die ganze zwischen Hugo von St Viktor und Thomas von Aquin liegende Entwicklung der Bußtheorie nichts anderes als die Durchführung des Sakramentsbegriffes für die Buße, d. h. das kirchliche Bußinstitut seinem ganzen Umfange nach, vom ersten Entschlusse der Bekehrung bis zur vollendeten Erledigung aller von der Kirche vorgeschriebenen Leistungen. Hierbei wurden aber niemals Reue und kirchliche Buße einander gegenübergestellt als zwei voneinander unabhängige Größen; vielmehr schloß die Reue wesentlich den Vorsatz der Inanspruchnahme der kirchlichen Intervention in sich[1], kurzum, war nur der Anfang der kirchlichen Buße, nicht etwas von ihr Verschiedenes. Und das Problem war ursprünglich so gestellt: Wann tritt die dem überlieferten Glaubensbewußtsein zufolge der Buße als Ganzes zukommende Wirksamkeit im genaueren ein?

Da hatte man nun neben einer Reihe von Väteraussprüchen auch verschiedene Schriftstellen, welche schon dem Entschlusse der Bekehrung Gnade und Leben, Verzeihung und Rechtfertigung zuschrieben[2]. Besonders Ps 31, 5 (Dixi: confitebor adversum me iniustitiam meam Domino, et tu remisisti impietatem peccati mei) und eine mit Ez 18 zitierte, aus Ez 18, 21 f und 33, 12 15 zusammengezogene Stelle (In quacumque hora ingemuerit peccator ad me . . ., vita vivet et non morietur) kehren stereotyp zum Beweise dafür wieder, daß schon beim Vorsatze der Buße (confitebor als Vorsatz der Beichte

---

Absolutionsformel) vgl. besonders Karl Müller a. a. O. Über die Unsicherheit des Begriffes contritio bzw. attritio vgl. Mausbach, Historisches und Apologetisches zur scholastischen Reuelehre, im „Katholik", Mainz 1897, I 56 f; Rütten, Studien zur mittelalterlichen Bußlehre etc., Münster i. W. 1902. — Der Zusammenhang mit der Rechtfertigungs- und Sakramentenlehre wird im Verlaufe der Darstellung selbst genauer zur Sprache kommen. Eine unerläßliche Vorbedingung für zutreffende Würdigung der ganzen Entwicklung ist eine eingehende Kenntnis bzw. Darstellung der Gnaden- und Sündenlehre der Frühscholastik, welche noch fehlt.

[1] Dementsprechende Zusätze bzw. Einschränkungen der Kraft der Reue, die beinahe dieselbe wieder aufheben, finden sich bei allen Autoren dieser Zeit: Hugo Vict., Summa Sent. tr. 6, c. 10 11; De sacr. l. 2, pars 14, c. 1 (Migne, Patr. lat. CLXXVI 146 f 549), Abälard (bzw. Schule Abälards; vgl. Denifle im Archiv f. Litt. u. K.-G. d. M.A. I 592), Epitome theol. christ. c. 36 (Migne CLXXVIII 1756), Petrus Lomb., Sent. l. 4, dist. 17 (Migne CXCII 880), Richardus Vict., De potestate lig. c. 5 (Migne CXCVI 1163).

[2] Die vollständigste Zusammenstellung der Schrift- u. Väterstellen (letztere natürlich nach dem damaligen Stande der Kritik) gibt Gratian, De poenit. dist. 1 (Migne CLXXXVII 1519 ff).

erklärt), schon beim ersten Hinwenden zu Gott und Abwenden von der Sünde (das ist der damals nicht weiter umschriebene, geschweige nach Motiven normierte Inhalt des Wortes contritio), die Nachlassung der Sünde eintrete. Anderseits hatte man, ebenfalls aus der Schrift, die sog. Schlüsselgewalt (die Bezeichnung nach Mt 16, 19 vgl. mit 18, 18 und Jo 20, 23), die es nach dem klaren Wortlaute der Stellen (bes. Jo 20, 23) ebenfalls mit der Sünde selbst und mit den in das Jenseits hinüberreichenden Beziehungen des Menschen zu tun hatte, wie das aus der Tatsache hervorging, daß nach dem Zeugnisse aller „Autoritäten" die Reue ohne den Vorsatz, seine Sünden der Schlüsselgewalt zu unterstellen, niemals die Sünde erlasse, überhaupt keine wahre Reue sei, und daß nach der Annahme vieler die Sünden wiederkehrten, wenn der Vorsatz aus Nachlässigkeit nicht ausgeführt würde.

Diese von allen festgehaltene, weil eben durch die Praxis unabweisbar aufgedrängte Notwendigkeit des Vorsatzes der äußeren Buße zur Wirksamkeit der Reue blieb denn auch das Korrektiv und das geistige Band, welches bei der nachfolgenden, mehr selbständigen Ausgestaltung des Rechtfertigungsbegriffes und Rechtfertigungsprozesses nach ethischen Prinzipien und den ebenfalls selbständig geführten Untersuchungen über die Schlüsselgewalt und bei der dadurch erst herbeigeführten Modifikation der Fragestellung, den Zusammenhang von innerer und äußerer Buße, von persönlicher Bekehrung u. kirchlicher Intervention bewahrte, bis daß, nach mannigfachen Versuchen, durch Thomas eine Lösung gebracht wurde, bei welcher beide Faktoren, der subjektiv-ethische und der kirchlich-sakramentale, zu ihrem Rechte kamen, beide auch theoretisch jene Verbindung zu einheitlicher Wirksamkeit erhielten, welche ihnen nach der Praxis von Anfang an zukam.

Diese Verbindung und damit die Lösung ergab sich dem Aquinaten im allgemeinen aus der erst von ihm vollendeten Durchführung des Sakramentsbegriffes bei der Buße, näherhin in der erst von Thomas stammenden Durchführung der Kategorien von Materie und Form in der jetzt gebräuchlichen Weise, wodurch Reue und Schlüsselgewalt, Tugend der Buße und kirchliche Bußübung wieder zusammengeführt wurden zu einem einzigen wirkenden Ganzen, zum Bußsakrament. Im besondern aber ist die Lösung zu finden in der Auffassung der Wirkungsweise, welche Thomas von diesem Sakramente genommen hat, eine Auffassung, weit genug — wenn man will, geistig genug, um die möglicherweise sehr weit auseinander-

liegenden Teile der Buße zu umfassen, tief genug, um allen Forderungen der Rechtfertigungslehre gerecht zu werden: ersteres dadurch, daß auch die bei der vorausgehenden contritio eintretenden Wirkungen als sakramentale Wirkungen aufgefaßt werden, letzteres dadurch, daß auch in die Rechtfertigung beim wirklichen Empfange des Sakramentes aktuelle contritio aufgenommen wird. — Eben diese Fassung der Wirkungsweise aber, welche im Verhältnis zur Problemstellung der vorausgehenden Entwicklung eine Lösung bildet, schloß für die nachthomistische Theologie, zunächst Dominikanertheologie, neue Anregungen zu weiterer Diskussion in sich. — Schon mit Rücksicht auf diese dogmenhistorische Bedeutung darf letztgenannter Punkt ein besonderes Interesse für sich in Anspruch nehmen. Ich halte ihn aber, ebendeshalb, auch für die Dogmatik einer besondern Beachtung wert und im weiteren Verfolge auch für die praktische Theologie. Man wird deshalb die Betonung dieses Momentes in der folgenden Darstellung für berechtigt erklären.

Ein volles Verständnis und eine zutreffende Wertung, wie historischer Tatsachen und Erscheinungen so auch wissenschaftlicher Lehransichten, ist nur zu gewinnen, wenn sie in ihren Ursachen und Wirkungen betrachtet bzw. dargestellt werden. Nachdem die nachthomistische Entwicklung in einem eigenen Abschnitte zur Darstellung kam, hätte es vielleicht schon eine gewisse Symmetrie gefordert, das nämliche auch der vorthomistischen zu teil werden zu lassen. Indessen ist einerseits der zweite Teil dieser Arbeit doch nicht als bloßes Complementum des ersten zu verstehen, sondern beansprucht, wie schon der äußere Umfang erkennen läßt und wie an Ort und Stelle näher gezeigt werden soll, selbständigen Wert. Anderseits aber hätte bei einer etwaigen Dreiteilung eine zusammenhängende Darstellung der vorthomistischen Entwicklung, sofern sie einigen Wert besitzen sollte, auch auf die mannigfachen Faktoren dieser Entwicklung näher eingehen müssen und dadurch einen Umfang angenommen, der zu den übrigen Teilen nicht mehr im Verhältnis gestanden hätte. Dazu kommt, daß eine ausführliche Darstellung der ganzen vorthomistischen Bußtheorie bereits von anderer Seite in Arbeit genommen ist. Darum blieb ich bei dieser Zweiteilung und beschränkte mich, nach den bereits gegebenen allgemeinen Gesichtspunkten für die dogmengeschichtliche Stellung vorwürfiger Lehransicht des hl. Thomas, innerhalb der Darstellung bei den einzelnen Fragen auf den Stand derselben bei den voraus-

gehenden Autoren hinzuweisen, soweit dies zum Verständnis und zur Würdigung der Anschauung des Aquinaten notwendig oder doch wünschenswert erschien [1].

[1] Ich verweise außerdem auf die kurze Übersicht der Entwicklung mit genauen Quellenzitaten, die ich in Zeitschr. f. kath. Theologie (im folgenden mit ZfkTh zitiert) 27. Jahrg. (Innsbruck 1903) 38 ff gegeben, und auf die ausführlicheren Darstellungen bei C. v. Schäzler, Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato, München 1860, 256 ff; Karl Müller, Der Umschwung in der Lehre von der Buße 299 ff; Lea, History of auricular confession and indulgences 136 ff; Buchberger, Die Wirkungen des Bußsakramentes n. d. Lehre d. hl. Thomas v. A., Freiburg 1901, 33 ff; Rütten, Studien zur mittelalterlichen Bußlehre 6 ff.

Erster Teil.

Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Wirkungen des Bufssakramentes.

Vorbemerkungen.

Unter den zahlreichen Werken, welche St Thomas uns hinterlassen, befindet sich nur eine einzige Spezialarbeit über das Bußsakrament. Dieselbe ist indes sehr kurz gehalten und behandelt ein sehr eng begrenztes Thema: die Berechtigung des Gebrauches der indikativen Absolutionsformel. Dieses Opusculum, gewöhnlich nach dem Inhalt De formula absolutionis zitiert[1], ist natürlich auch für unsere Frage nicht ohne Bedeutung. Jedoch mahnt der Charakter desselben — es ist im Auftrage des Ordensgenerals, in polemischem Interesse, nicht ohne Eifer und Eile geschrieben — zu einer gewissen Vorsicht im Gebrauche. So kommen denn für uns vor allem die beiden theologischen Hauptwerke des Aquinaten in Betracht, der Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus und die Summa theologica[2]. Diesen zunächst stehen die Quaestiones dispu-

[1] Die Zählung der Opuscula variiert in den verschiedenen Ausgaben ohne bestimmte Gesetze. Obiges wird als opusc. 22, 18 und 5 gezählt.

[2] Der Sentenzenkommentar (zit. In Sent.) behandelt die Sakramentenlehre von distinctio 1 des 4. Buches an, die Bußlehre von dist. 14 bis dist. 22. — In der Summa theologica (gewöhnlich bloß durch die römische Ziffer der betreffenden pars mit darauffolgender Bezeichnung der Quästion und des Artikels zitiert, im folgenden aber, zur Vermeidung von Unklarheiten, mit vorgesetztem S. bezeichnet) beginnt die Sakramentenlehre mit q. 60 des dritten Teiles, die Bußlehre mit q. 84. Mit q. 90 bricht bekanntlich inmitten der Lehre von den Teilen der Buße, infolge des allzu frühen Todes des Heiligen, das Werk ab. Das in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts aus dem Sentenzenkommentar zusammengestellte Supplementum hat natürlich keine andere Bedeutung als dieser selbst. Es neben diesem zum Beweise zu verwerten, wie das nicht selten geschieht, ist irreführend, zumal wo zwischen früherer und späterer Ansicht des hl. Thomas unterschieden werden muß. Im folgenden ist es deshalb vollständig außer Betracht geblieben

tatae[1], welche einzelne Probleme mit noch größerer Ausführlichkeit behandeln als die beiden genannten systematischen Hauptwerke, und die einfacher und kürzer gehaltenen Quaestiones quodlibetales. Die sog. Summa contra gentiles (De veritate catholicae fidei adversus gentiles) behandelt die Sache mehr vom apologetischen (philosophischen) Standpunkte aus, für das nicht theologisch gebildete Publikum. Hierzu kommen die Kommentare zu den einschlägigen Schrifttexten und endlich eine Reihe kleinerer Gelegenheitsschriften von mehr homiletisch-aszetischem Charakter[2].

Nach den bereits gemachten Andeutungen über eine frühere und spätere Ansicht des hl. Thomas in vorwürfigen Fragen ist besonders die chronologische Reihenfolge der genannten Werke von Wichtigkeit. In dieser Beziehung (Echtheit und Abfassungszeit der Schriften des hl. Thomas) steht die heutige Forschung noch in fast allen Details auf dem Standpunkte de Rossis[3]. Danach ergibt sich, soweit eine Fixierung möglich ist, für die am öftesten hier angeführten Schriften folgende chronologische Tabelle:

Commentarii in sententias Petri Lombardi 1253—1256[4],
Expositio orationis dominicae 1256,
Quaestiones disputatae de veritate 1256—1258,
Summa contra gentiles 1261—1264[5],

---

[1] Wichtig sind besonders von den Quaest. disp. de veritate (De ver.) q. 24, a. 14 15; q. 27 28; de malo q. 2, a. 11 12; q. 3, a. 14; de virtutibus (De virt.) q. 2, a. 1—3; de potentia (De pot.) q. 3.

[2] Außer dem bereits erwähnten Opusculum de formula absolutionis besonders die Expositio in orationem dominicam (opusc. 7, al. 12), die Expositio in articulos fidei et ecclesiae sacramenta (5), die Expositio in symbolum apostolorum (6) und das ebenfalls unvollendet gebliebene Compendium theologiae (2, al. 3).

[3] De Rubeis, I. Fr. Bern. M., O. Pr., Admonitiones praeviae in singula opera. Diese „Vorbemerkungen", in Wahrheit oft sehr eingehende Untersuchungen, sind in der von ihm geleiteten zweiten Venediger Ausgabe der theologischen Werke des hl. Thomas (D. Thomae Aq. opera, tomi 28, Venetiis 1745—1760), nach welcher im folgenden der Text zitiert ist, den einzelnen Bänden vorgedruckt. Dieselben sind unverändert und ohne Noten auch in die gegenwärtig erscheinende römische Gesamtausgabe (ed. Leonina) herübergenommen. Weitere Angaben bei Quétif-Echard, Scriptores ord. praed. I 271 ff; Werner, Der hl. Thomas v. Aq. I 875 ff; Mausbach in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon (K. L.) XI² 1626 ff.

[4] Es ist dies der erste und größere Sentenzenkommentar, während ein zweiter, kleinerer, verloren gegangen sein soll.

[5] Nach Werner a. a. O. schon 1256—1261 abgefaßt. Dagegen halten obige Angabe auch Haffner, Geschichte der Philosophie, Mainz 1881, 565; Willmann, Geschichte des Idealismus II, Braunschweig 1896, 479.

Expositio in articulos fidei et ecclesiae sacramenta 1261—1267,
De formula absolutionis 1267,
Quaestiones disputatae de potentia ca 1270,
Summa theologica, pars I 1267, pars III 1272 begonnen.

Zeitlich unbestimmt bleiben die Kommentare zu den Psalmen, zum Matthäus- und Johannesevangelium, welche auch wegen der Art der Abfassung als weniger beweiskräftig zurücktreten müssen. Die interessanten und teilweise sehr ausführlichen Erörterungen zu den betreffenden Schriftstellen (besonders Ps 31, 5. Mat 8, 2; 16, 18. Jo 11, 44; 20, 23) verlieren deshalb an Bedeutung. Nach de Rossi ist es nämlich bezüglich des Psalmenkommentars unsicher, ob derselbe von Thomas selbst oder nach seinen Vorträgen von seinen Zuhörern aufgezeichnet wurde[1]. Sicher ist letzteres bezüglich des Kommentars (nicht der Katene) zum Matthäusevangelium; er wurde von Thomas in Paris vorgetragen und von einem der Zuhörer aufgezeichnet[2]. Ähnliches steht über den Kommentar zum Johannesevangelium fest; nur in seinen ersten fünf Kapiteln ist er von Thomas selbst geschrieben, während die übrigen wieder nach seinen Vorlesungen aufgezeichnet und dann von Thomas korrigiert bzw. approbiert wurden[3]. — Bezüglich der *Quodlibeta* aber ist anzumerken, daß es zwar feststeht, daß Thomas fünf derselben zwischen 1256 und 1258 in Paris und sechs derselben später in Italien an verschiedenen Schulen vorgetragen hat. Aber wegen des Wechsels der Reihenfolge in den Handschriften ist nicht mehr zu bestimmen, welches die ersten fünf sind. Es bleiben demnach als etwas weit auseinanderliegende Grenzpfähle die Jahre 1256 und 1269[4]. Hiermit glaube ich alles Notwendige über die in Betracht kommenden Quellen gesagt zu haben.

Die methodischen Grundsätze für die Benutzung derselben aber verstehen sich von selbst, wiewohl gerade in unserer Frage mannigfach gegen dieselben gefehlt wurde und eben die Nichtbeach-

[1] Admon. praevia ad tom. I, n. 3. Nach Mausbach (a. a. O. 1632) ist derselbe gegen Ende seines Lebens von seinem Freunde Rainald von Piperno nachgeschrieben worden.

[2] Mausbach a. a. O. Ungewiß ist, ob es die erste (1256—1261) oder die zweite (1269—1271) Pariser Lehrperiode war.

[3] Höchst wahrscheinlich während des zweiten Pariser Magisteriums vorgetragen; aufgezeichnet durch Rainald von Piperno. Mausbach a. a. O.

[4] De Rubeis, Admon. praev. in tom. XVII, n. 2.

tung derselben die Ursache der meisten Meinungsverschiedenheiten geworden ist. Es ist das nicht so sehr die Außerachtlassung des Charakters der verschiedenen Werke: ob praktisch (homiletisch-aszetisch) oder streng wissenschaftlich und ob bloß kommentierend oder selbständig-systematisch, sondern noch mehr die Außerachtlassung der Chronologie dieser Werke. Während nämlich mehr als zwei Jahrhunderte hindurch der Sentenzenkommentar den Standpunkt gab, von dem aus die übrigen Werke interpretiert wurden, geschah es vom 16. Jahrhundert ab vielfach ebenso exklusiv von der Summa aus und wurde der Sentenzenkommentar entweder gewaltsam umgedeutet oder auch allzu schnell eine Änderung der Ansicht angenommen, namentlich wo derselbe nicht ohne weiteres mit dem Tridentinum zu harmonieren schien. Aber auch dem begegnet man, selbst bei Autoren von Klang, daß sie, ohne Rücksicht auf früher oder später, bald der Summa bald dem Sentenzenkommentar den Vorzug geben, je nachdem es zum eigenen System paßt, um immerdar die Autorität des hl. Thomas für sich zu haben. Die Tugend liegt hier sicher in der Mitte: einerseits die früheren und späteren Schriften wohl auseinanderzuhalten, eine Modifikation und auch eine vollständige Änderung der Ansicht zuzugeben überall da, wo es der klare Sinn der Stellen erfordert, und dem 25jährigen Thomas noch keine unabänderlich abgeschlossene Ansicht, kein allseitig fertiges System beizulegen; anderseits doch auch nur da einen Wechsel der Ansicht anzunehmen, wo die Stellen es wirklich verlangen, im übrigen aber Thomas aus Thomas, d. h. die späteren aus den vorausgehenden Werken zu verstehen zu suchen.

Noch ein Punkt sei hier erwähnt, obgleich auch er sich von selbst versteht, und zwar deshalb erwähnt, weil er auf die folgende Darstellung, besonders auch auf die Gliederung derselben bestimmend eingewirkt hat. Auf die Art der Fragestellung kommt es sehr viel an, nicht bloß bei der prüfenden Erforschung der Kenntnisse eines Schülers, sondern auch bei der wissenschaftlichen Eruierung und Feststellung der Anschauungen eines Autors aus einer weiter zurückliegenden Zeit. Enthält die vorgelegte Frage Begriffe, die dem Befragten fremd sind, wird dessen Ansicht in einer Nomenklatur, in einem System untergebracht, das dem betreffenden Autor noch nicht bekannt ist, so ist große Gefahr, daß eine nicht in allem zutreffende, ja auch eine arg verfehlte Antwort herauskommt. — Diese Gefahr scheint hier ferne zu liegen. Steht denn nicht die heutige syste-

matische Theologie wiederum in der engsten Fühlung mit jener Zeit, deren Höhepunkt Thomas repräsentiert? Und sind durch das Tridentinum nicht gerade die Glaubenssätze der Gnaden- und Sakramentenlehre in der von Thomas geprägten Fassung uns vorgelegt und für alle Zeiten fixiert worden? Gewiß! Aber trotzdem scheint mir die angedeutete Gefahr nicht als vollständig ausgeschlossen gelten zu dürfen. Es decken sich z. B. die Begriffe von attritio und contritio, die Vorstellungen über das Verhältnis von habitueller und aktueller Gnade im Gerechtfertigten keineswegs vollständig mit jenen der modernen Theologie: es ist der Sakramentsbegriff und die Vorstellung von sakramentaler Wirksamkeit bei Thomas keineswegs von Anfang an so fest geschlossen, und insbesondere hat, wie schon bemerkt, dieser Sakramentsbegriff für die Buße erst bei Thomas zur heutigen Gestalt sich verdichtet und geformt. Neben dieser Differenz der Begriffe ist auch der Unterschied der Fragestellung selbst zu beachten. Zunächst nämlich wird bei Thomas (im Sentenzenkommentar und ähnlich in der Summa) gefragt bloß nach Wirkungen der Buße, und erst nachdem dieselben der Reihe nach behandelt sind, folgt noch die uns frappierende Frage: Utrum praedicti effectus sint poenitentiae in quantum est *virtus*, vel in quantum est *sacramentum*? Später wird dann noch eigens gehandelt von Wirkungen der Reue, der Beicht, der Schlüsselgewalt. Endlich ganz am Schlusse tritt noch eine Frage auf, die weit besser an den Anfang paßte: Was ist bei der Buße „sacramentum", was „res et sacramentum" und was „res tantum"? So geschieht es, daß manche Wirkungen, die wir einfach Wirkungen des Bußsakramentes nennen, bei Thomas infolge der eigentümlichen Stoffgliederung und Fragestellung drei- und vier-, ja fünfmal zur Behandlung kommen.

Diese Einteilung ist natürlich nicht nachzuahmen, wohl aber nach Möglichkeit zu berücksichtigen, um so im ganzen wie im einzelnen dem Autor gerecht zu werden. Ich stelle deshalb die oben an letzter Stelle genannte Einteilung (in res et sacramentum und res tantum) als die allgemeinere voran und behandle dann die einzelnen Wirkungen in der sowohl durch Vergleichung der verschiedenen Stellen als auch aus der Natur der Sache sich ergebenden Reihenfolge.

Erster Abschnitt.

Das res et sacramentum der Buſse: ornatus — poenitentia interior.

Res et sacramentum ist ein der heutigen Theologie wenig geläufiger Begriff. Um so geläufiger war er zur Zeit des hl. Thomas. In seinen Elementen auf St Augustin zurückgehend[1], von Hugo von St Viktor zunächst für die Lehre vom heiligsten Altarssakrament ausgebildet[2] und von Petrus Lombardus auch auf die Buße übertragen[3], wurde derselbe, freilich nicht ohne große Mühe, bald auch in allen übrigen Sakramenten gefunden. — Der Inhalt dieses Begriffs wird durch den Namen bereits ziemlich vollständig ausgedrückt. Er steht gegenüber oder besser gesagt in der Mitte von zwei andern, dem sacramentum tantum und der res tantum. Das sacramentum tantum ist das äußere Zeichen, der äußerlich wahrnehmbare sakramentale Akt, bestehend in Handlungen und Worten. Dieses sacramentum tantum nun bezeichnet und wirkt unmittelbar und zunächst nur das res et sacramentum, auch res proxima genannt. Und erst von diesem wird die eigentliche sakramentale Gnade, die res tantum oder res ultima, bezeichnet und hervorgebracht. Das res et sacramentum ist also halb Wirkung, halb Ursache, significatum und signum, causatum und causa zugleich. Es heißt und ist res, insofern es bezeichnet und gewirkt wird vom äußeren Zeichen; es heißt und ist sacramentum, insofern es selbst wieder (in Verbindung mit dem äußeren Zeichen) bezeichnet und wirkt die res ultima. Es steht demnach als vermittelndes Bindeglied in der Mitte zwischen dem sinnlich wahrnehmbaren körperlichen Zeichen und der unsichtbaren rein geistigen Gnadenwirkung. Man kann es wohl kurz mit „Zwischenwirkung“ oder vielleicht noch treffender mit „Vorwirkung“ wiedergeben[4].

---

[1] Vgl. die bezügliche Untersuchung bei Vasquez, Comment. in III S. theol. q. 84, a. 1, dub. 3, §§ 2–8.

[2] Comment. in 1 Cor. q. 85. De sacr. l. 2, pars 8, c. 7. Sent. tr. 6, c. 3 (Migne CLXXV 530; CLXXVI 140 466).

[3] Sent. IV, dist. 8, n. 4; dist. 22, n. 3 (Migne CXCII 857 898 f).

[4] Die Unterscheidung sacramentum — res et sacramentum — res tantum ist also nicht bloß mit Rücksicht auf das significare allein gemacht (wie z. B. Hurter, Compendium theol. dogm. III[6], Oeniponte 1889, 239 A. 2; Sasse, De sacramentis I, Friburgi 1897, 119 f, erklären), sondern mit Rücksicht auf significare *et causare*. Gerade die Rücksicht auf das causare ward später die Quelle der breiten Untersuchungen über das res et sacramentum der Buße. Vgl.

Dies ist sozusagen der Normalbegriff vom res et sacramentum und die mehr bloß formelle Ursache der Ausdehnung dieses Begriffes, oder besser gesagt, der Beibehaltung des Namens bei den übrigen Sakramenten. Denn die Sache selbst, welche mit diesem Namen bezeichnet wurde, war teils schon zuvor vorhanden (der Charakter bei den charakterisierenden Sakramenten), teils trat für deren Einführung eine andere, tiefer liegende Ursache hinzu, nämlich die Theorie von der bloß disponierenden Wirkungsweise der Sakramente. Beim Bußsakrament aber wirkte noch als dritter Faktor mit der Rechtfertigungsbegriff, welcher zwischen der objektiven, von außen herantretenden Wirksamkeit des Sakramentes und der subjektiv-ethischen Selbstbetätigung des Sünders ein Mittelding zu fordern schien, auf dem sich beide begegneten. — Was figuriert nun für den Aquinaten beim Bußsakrament als solche Vor- oder Zwischenwirkung, genauer gesprochen: welches war für Thomas der bestimmende Grund zur Beibehaltung einer solchen Vor- und Zwischenwirkung im Bußsakrament?

Vom res et sacramentum der Buße spricht Thomas sowohl im Sentenzenkommentar als in der Summa, und im erstgenannten Werke sowohl in der allgemeinen Sakramentenlehre als in der speziellen Lehre vom Bußsakrament. Dabei erscheint nun an letztgenannter Stelle und ebenso in der Summa als solches res et sacramentum der Buße die ‚innere Buße', in der allgemeinen Sakramentenlehre aber der Ornatus, genauer *aliquis* ornatus vel *aliquid huiusmodi*.

Ob die Sakramente des Neuen Bundes causae gratiae seien, lautet eine, die schwierigste Frage der allgemeinen Sakramentenlehre[1].

Thomas Aq., In Sent. IV, dist. 22, q. 2, a. 1; ebd. III, q. 84, a. 1 ad 3; Suarez, De poenit. disp. 18, sect. 5; Gonet, De poenit. disp. 1, n. 70; Billot, De ecclesiae sacramentis, Commentarius in III S. Thomae I², Romae 1896, 96.

[1] In Sent. IV, dist. 1, q. 1, a. 4, qc. 1. Wegen der wiederholten Bezugnahme auf diese Stelle sei (hier wie auch sonst mit Rücksicht auf solche Leser, denen keine Gesamtausgabe der Werke des hl. Thomas zur Hand ist) dieselbe im Wortlaute angeführt:

Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod omnes coguntur ponere, sacramenta novae legis aliquo modo causas gratiae esse, propter auctoritates, quae hoc expresse dicunt. Sed diversi diversimode eas causas ponunt.

Quidam enim dicunt, quod non sunt causae quasi facientes aliquid in anima, sed causae sine quibus non; quia increata virtus, quae sola effectus ad gratiam pertinentes in anima facit, sacramentis assistit per quandam Dei ordinationem et quasi pactionem. Sic enim ordinavit et quasi pepigit Deus, ut, qui sacramenta accipiunt, simul ab eo gratiam recipiant, non quasi sacramenta faciant aliquid ad hoc. Et est simile de illo, qui accipit denarium plumbeum facta tali ordinatione, ut, qui habuerit unum de illis denariis, habeat centum libras a rege. Qui quidem

In der sehr langen Solutio dieser Frage führt nun Thomas im wesentlichen folgendes aus: Daß die neutestamentlichen Sakramente Ursachen der Gnade in irgend einer Weise seien, müßten gewiß alle zugeben, wegen der klar sprechenden „Autoritäten". Aber nun in welcher Weise? Nicht genüge es den Aussprüchen dieser Autoritäten,

denarius non dat illas centum libras, sed solus rex accipienti ipsum. Et quia pactio talis non erat facta in sacramentis veteris legis, ut accedentes ad ipsa gratiam acciperent, ideo dicuntur gratiam non conferre, sed promittebant tantum.

Sed hoc non videtur sufficere ad salvandum dicta sanctorum. Causa enim sine qua non, si nihil omnino faciat ad inducendum effectum vel disponendo vel meliorando quantum ad rationem causandi, nihil habebit supra causas per accidens, sicut album est causa domus, si aedificator sit albus. Et secundum hoc sacramenta essent causae per accidens tantum sanctificationis. Illa enim ordinatio, quam dicunt, sive pactio nihil dat eis de ratione causae, sed solum de ratione signi, sicut etiam denarius plumbeus est solum signum indicans, quis debet accipere. Quod autem est per accidens, omittitur ab arte nec ponitur in diffinitione. Unde in diffinitione sacramenti non poneretur causalitas praedicta, nec sancti multum curassent de ea dicere. — Nec iterum sacramenta novae legis, quae differunt a sacramentis veteris legis secundum ordinationem praedictam, different ab eis secundum rationem causae, sed solum quantum ad modum significandi, inquantum haec significant gratiam ut statim dandam, illa vero non.

Et ideo alii dicunt, quod ex sacramentis duo consequuntur in anima, unum, quod est sacramentum et res, sicut character vel aliquis ornatus animae in sacramentis, in quibus non imprimitur character, aliud, quod est res tantum, sicut gratia. Respectu ergo primi effectus sunt sacramenta causae aliquo modo efficientes; sed respectu secundi sunt causae disponentes tali dispositione quae est necessitas, nisi sit impedimentum ex parte recipientis.

Et hoc videtur magis theologis et dictis sanctorum conveniens. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod causa efficiens dupliciter potest dividi: uno modo ex parte effectus, sc. in disponentem ad formam ultimam et perficientem, quae inducit ultimam perfectionem; alio modo ex parte ipsius causae in agens principale et instrumentale. — Agens enim principale est primum movens, agens autem instrumentale est movens motum. Instrumento autem competit duplex actio: una quam habet ex propria natura, alia, quam habet ut est motum a primo agente. Sicut calor ignis, qui est instrumentum virtutis nutritivae (ut dicitur in II° de anima) ex natura propria habet dissolvere et consumere et huiusmodi effectus; sed inquantum est instrumentum animae vegetabilis, generat carnem. Sed sciendum, quod actio instrumenti quandoque pertingit ad ultimam perfectionem, quam principale agens inducit, aliquando autem non. Semper tangit ad aliquid ultra id, quod competit sibi secundum suam naturam, sive illud sit ultima forma, sive dispositio; alias non ageret ut instrumentum. Sic qualitates activae et passivae elementorum pertingunt instrumentaliter ad formas materiales educendas de materia, non autem ad productionem animae humanae, quae est ab extrinseco.

Dicendum est ergo, quod principale agens respectu iustificationis Deus est. Nec indiget ad hoc aliquibus instrumentis ex parte sua; sed propter congruitatem ex parte hominis iustificandi, ut supra dictum est, utitur sacramentis quasi

die Sakramente als bloße conditiones sine quibus non zu erklären, wie das einige täten. Eine andere Ansicht sei wohl die richtigere — die zurückhaltende Ausdrucksweise ist zu beachten[1] — welche da in der Wirkung der Sakramente unterscheide zwischen res et sacramentum und res tantum. Nur in Bezug auf das erstere, nämlich den character vel aliquis ornatus animae, seien die Sakramente causae efficientes. In Bezug auf die letztere aber, die eigentliche Gnadenwirkung, seien sie bloß causae disponentes (im Sinne der peripatetisch-scholastischen Körperlehre). Den Charakter also und den Ornatus, vel aliquid huiusmodi, setzt Thomas das zweite Mal noch mehr erweiternd bei, wirken die Sakramente instrumentaliter effective, die Gnade selbst aber instrumentaliter dispositive. — Außer dieser einzigen eingehenderen Darlegung begegnet uns dieses „dispositive operari" gelegentlich in den Quaestiones de veritate[2], welche der ersten Pariser Lehrtätigkeit angehören, also dem Sentenzenkommentar ziemlich gleichzeitig sind, aber auch noch ebenso, und zwar wieder nur gelegentlich, in den Quaestiones de potentia[3], welche unbestritten aus der Zeit der letzten Wirksamkeit des Heiligen in Paris stammen, nur zwei Jahre vor Abfassung des dritten Teiles der Summa theologica. Nur in letzterer, der letzten Arbeit des Aquinaten, suchen wir vergebens nach einschlägigen Äußerungen.

quibusdam instrumentis iustificationis. Huiusmodi autem materialibus instrumentis competit aliqua actio ex natura propria, sicut aquae abluere et oleo facere nitidum corpus; sed ulterius, inquantum sunt instrumenta divinae misericordiae iustificantis, pertingunt instrumentaliter ad aliquem effectum in ipsa anima, quod primo correspondet sacramentis, sicut est character vel aliquid huiusmodi. Ad ultimum autem effectum, quod est gratia, non pertingunt etiam instrumentaliter nisi dispositive, inquantum hoc, ad quod instrumentaliter effective pertingunt, est dispositio, quae est necessitas quantum in se est ad gratiae dispositionem. Et quia omne instrumentum agendo actionem naturalem, quae competit sibi inquantum est res quaedam, pertingit ad effectum qui competit sibi inquantum est instrumentum, sicut dolabrum dividendo suo acumine pertingit instrumentaliter ad formam scamni: ideo etiam materiale elementum exercendo actionem naturalem, secundum quam est signum interioris effectus, pertingit ad interiorem effectum instrumentaliter. Et hoc est quod Augustinus dicit, quod aqua baptismi corpus tangit et cor abluit; et ideo dicitur, quod sacramenta efficiunt quod figurant. Et hunc modum iustificandi videtur magister tangere in littera. Dicit enim, quod homo non quaerit salutem in sacramentis quasi ab eis, sed per illa a Deo. Haec enim praepositio „a" denotat principale agens; sed haec praepositio „per" denotat causam instrumentalem.

[1] Et ideo alii dicunt ... et hoc *videtur magis* theologis et dictis sanctorum *conveniens*.

[2] Q. 27, a. 4 ad 3; a. 7, c. a. [3] Q. 3, a. 4 ad 8.

Die Ausdrucksweise, in welcher Thomas diese Theorie einführt, läßt klar erkennen, daß er dieselbe ausgebildet vorgefunden. Wir treffen tatsächlich etwas ähnliches bei Alexander von Hales[1]; und im Sentenzenkommentar seines Lehrers Albertus Magnus findet sich die ausgebildete Theorie[2], wenn auch noch nicht in der Sicherheit und Allgemeinheit, wie Thomas sie vorträgt. Denn bei letzterem wird nach dem Wortlaute der angeführten Stelle in allen nicht charakterisierenden Sakramenten eine dem Charakter analoge Zwischenwirkung gefordert. Und es scheint also auch für das Bußsakrament ein Ornatus bzw. etwas Ornatusartiges angenommen werden zu müssen, wenigstens nach allen Werken bis auf die Summa. — In der Tat finden wir denn auch im Sentenzenkommentar bei der Lehre vom Bußsakramente Äußerungen, welche die Annahme eines Ornatus zur Grundlage und Voraussetzung zu haben scheinen. Denn 1. lehrt Thomas ein Nachwirken der ficte empfangenen Absolution recedente fictione[3], 2. läßt er die Schlüsselgewalt, konsequent dem Vorgetragenen, immer nur dispositive wirksam sein zur Nachlassung der Sünde[4]. Diese Äußerungen also scheinen die Annahme eines Ornatus auch für das Bußsakrament zur Voraussetzung zu haben. Thomas selbst erwähnt ihn weder hier noch dort; eine direkte Äußerung, welche ausdrücklich auch dem Bußsakramente einen Ornatus zuteilte, findet sich nirgends.

Dagegen finden sich Stellen, welche weit bestimmter einen solchen negieren. Im nämlichen Sentenzenkommentar, in welchem bei der allgemeinen Sakramentenlehre die Ornatus-Theorie vorgetragen wird und obiges speziell vom Bußsakramente gelehrt wird, äußert sich Thomas zum Beweise dafür, daß auch beim Bußsakramente die indikative Form berechtigt sei, geradesogut wie bei den meisten andern Sakramenten, ungefähr folgendermaßen: Ein Teil der Sakramente bringt allerdings jederzeit irgend eine Wirkung hervor, auch bei Indisposition des Empfängers, nämlich die charakterisierenden Sakramente; und bei diesen ist ganz gewiß die indikative resp. imperative Form am Platze. Bei der Buße hingegen wird durch die Indisposition jede Wirkung verhindert — in poenitentia autem

[1] Ausführliche Darlegung bei v. Schäzler, Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente 313 ff.

[2] v. Schäzler a. a. O. 320 ff.

[3] IV, dist. 17, q. 2, a. 1, sol. 1 ad 7; q. 3, a. 4, qc. 1 (dist. 22, q. 1, a. 4, Sed contra 2).

[4] Dist. 18, q. 1, a. 3, sol. 1 u. ö.

impeditur omnis effectus per indispositionem voluntatis. Die indikative Form aber ist gleichwohl auch hier berechtigt, weil das Sakrament an sich stets seine Wirkung hervorbringt und nur für die Entgegennahme der Wirkung die Schuld des Empfängers ein Hindernis setzt[1]. — Durch den Wortlaut wie durch den Zusammenhang ist hier der Ornatus im gewöhnlichen Sinne für das Bußsakrament ausgeschlossen. Denn so könnte Thomas unmöglich argumentieren, wenn er einen solchen annehmen würde; er müßte im Gegenteil gerade diesen in erster Linie zur Berechtigung der indikativen Form anführen. — Eine ähnliche Deduktion finden wir in den Quaestiones quodlibetales[2]: Wenn man beim Empfange der Taufe durch Vernachlässigung einer vorgeschriebenen Zeremonie sündige, so empfange man wenigstens den Charakter, wenn auch nicht die Frucht des Sakramentes; bei der Buße aber wenn solches geschehe, empfange der Pönitent gar keine Wirkung. — Und noch bestimmter sagt Thomas, einen Ornatus direkt ausschließend, ebendort etwas später: In poenitentia autem non imprimitur character nec effectus nisi iustificatio poenitentis[3].

Auf der einen Seite also scheint ein Ornatus vorausgesetzt zu sein, auf der andern Seite wird er ausdrücklich negiert. Dazu kommt nun, daß Thomas, gleichfalls schon im Sentenzenkommentar, etwas ganz anderes als res et sacramentum des Bußsakramentes aufführt. Es ist das, wie schon angedeutet, die innere Buße, poenitentia interior. Ist also diese innere Buße etwa jener teils negierte teils geforderte Ornatus des Bußsakramentes? — Um die Frage beantworten zu können, müssen wir zuerst diese poenitentia interior des hl. Thomas in ihrem Wesen und in ihrer Eigenschaft als res et sacramentum näher kennen lernen.

Poenitentia interior ist dem Wesen nach nichts anderes als contritio, also etwas Aktuelles. Der Begriff der poenitentia interior ist ein traditioneller, und darum findet Thomas keinen Anlaß, eine genauere Umschreibung desselben zu geben. Aber aus gelegentlichen Bemerkungen ist ersichtlich, daß Thomas nichts anderes darunter versteht, als was er mit dem Worte contritio bezeichnet. Nur die Beziehung ist eine andere[4]. Von dieser aber, d. h. von der inneren Buße als res

[1] Dist. 22, q. 2, a. 2, sol. 3.

[2] Quodl. 1, a. 10. [3] Quodl. 12, a. 15.

[4] Die innere Buße wird als Akt der Tugend der Buße bezeichnet (als welcher auch die contritio erklärt wird). Sie ist als solche wesentlich auch praemeditatio und propositum der äußeren Buße (d. h. der Beicht und Genugtuung; In Sent. a. a. O. a. 1, sol. 2 ad 1 et 3), wie auch die contritio wesent-

et sacramentum des Bußsakramentes spricht Thomas an zwei Stellen, ausführlich im Sentenzenkommentar in der letzten Distinktion über die Buße, viel kürzer und nur anmerkungsweise, aber noch im ganz gleichen Sinne in der Summa, gleich am Anfange der Lehre vom Bußsakramente. Wie bei allen Sakramenten, sagt er an letzterer Stelle, so finde sich auch beim Bußsakrament ein „res et sacramentum", nämlich die poenitentia interior. Denn diese sei Wirkung des sacramentum tantum (der äußeren Akte des Pönitenten und des Priesters) einerseits und anderseits Ursache der res sacramenti, wenigstens in gewissem Sinne[1]. Ausführlicher, wie bemerkt, wird die Sache im Sentenzenkommentar behandelt, im Anschluß an den Text des Magisters[2]. Dieser hatte im zweiten Teile der 22. Distinktion seiner Summa sententiarum noch die Frage aufgeworfen, was denn bei der ganzen actio poenitentiae eigentlich sacramentum und was res sacramenti im genaueren sei, hatte sich aber bloß darauf beschränkt, über die beiden bestehenden Ansichten zu referieren und die Wahl dem Leser zu überlassen. Die erste dieser beiden Ansichten lautet: Sacramentum ist die äußere Buße, res sacramenti die innere Buße, welche hier bei diesem Sakramente vom äußeren Zeichen bloß angedeutet und bezeichnet, nicht aber auch gewirkt werde. Die zweite Ansicht aber: Sacramentum sei die äußere und innere Buße zusammen, und zwar sei sacramentum tantum die äußere, sacramentum et res die innere Buße, res tantum die Nachlassung der Sünde. Die innere Buße nämlich sei einerseits res des Sakramentes, d. h. der äußeren Buße, anderseits selbst wieder Sakrament der Sündennachlassung,

lich das propositum subiciendi se clavibus in sich schließt (dist. 17, q. 2, a. 1, sol. 1; sol. 2 ad 1 u. ö.). — Ganz ebenso schon bei Wilhelm von Auxerre (Summa aurea IV de sacr. poenit., Parisiis 1500, fol. 254) und bei Alexander von Hales (Summa theol. IV, q. 60, m. 1, ed. Ant. Koburger impensis 1516, t. IV, fol. 247).

[1] III, q. 84, a. 1 ad 3. Der betreffende Einwand lautet: Die Buße ist kein Sakrament, weil sich bei ihr die den Sakramenten wesentliche Unterscheidung von sacramentum, res et sacramentum und res tantum nicht nachweisen läßt. Darauf die Antwort: Ad tertium dicendum, quod etiam in poenitentia est aliquid quod est sacramentum tantum, sc. actus exterius exercitus tam per peccatorem poenitentem quam etiam per sacerdotem absolventem. Res autem et sacramentum est poenitentia interior peccatoris. Res autem tantum et non sacramentum, est remissio peccati. Quorum primum totum simul sumptum est causa secundi, primum autem et secundum sunt quodammodo causa tertii. — Hier ist also ausschließlich das Kausalitätsverhältnis der drei Glieder berücksichtigt als das wichtigere, während die ratio significandi ganz beiseite gelassen ist.

[2] IV, dist. 22, q. 2, a. 1, qc. 2.

welche sie bezeichne und wirke. — Während also der Magister die Entscheidung offen läßt, stellt sich Thomas entschieden auf seiten der Vertreter der zweiten Ansicht, die seitdem längst die opinio communis geworden, und beschäftigt sich in seinem Kommentar bloß mehr damit, die drei Punkte genauer zu erläutern: 1. daß die äußere Buße als sakramentales Zeichen gefaßt werden könne, dann 2. wie man die innere Buße als res sacramenti bezeichnen könne, und 3. ob die Sündennachlassung res, d. h. res ultima, des Bußsakramentes sei. Die zweite Frage interessiert uns hier, deren Schwierigkeit vor allem darin liegt, daß die innere Buße als res exterioris poenitentiae von dieser nicht bloß bezeichnet, sondern auch gewirkt sein soll. Thomas löst die Schwierigkeit durch eine doppelte Unterscheidung: Die äußeren Akte des Pönitenten an sich seien allerdings bloße Zeichen der inneren Buße, aber die äußeren Akte des Pönitenten in Verbindung mit dem Akte des Ministers seien auch Ursache der innern Buße. Die innere Buße sei also res exterioris poenitentiae ut *significata tantum* per actus poenitentis, ut *significata autem et causata* per actus eosdem adiuncta absolutione ministri[1]. Und zwar sei sie dieses nicht als actus virtutis, sondern als actus operans ad sanationem peccati. Denn als Akt der Tugend betrachtet gehe allerdings die innere Buße der äußeren voran, sei nicht Wirkung, sondern vielmehr Ursache derselben, wie bei allen Tugendhandlungen der innere Akt Ursache der äußeren Tat sei. Hingegen in ihrer Funktion als sündentilgender Akt — und als solcher gehöre sie ja erst zum Sakrament der Buße — sei sie von der äußeren Buße gewirkt und also res sacramenti. Denn diese efficacia operandi ad sanationem peccati habe die innere Buße nur unter Voraussetzung des Vorsatzes der äußeren Buße und des Verlangens nach der Absolution, möge sie dann auch immerhin zeitlich der äußeren Buße selbst vorausgehen[2].

Nach diesen, mit Rücksicht auf das Folgende ausführlicher gegebenen Darlegungen über die poenitentia interior nun zur Antwort auf die oben gestellte Frage nach dem Verhältnis resp. der Identität beider, des Ornatus und der poenitentia interior! Als solche ergab

[1] In Sent. a. a. O. c. s. ☞

[2] Ebd. ad 1. — Ganz ähnlich lautet auch die Antwort, welche Alexander von Hales (an der S. 17, A. 4 genannten Stelle) auf die gleiche Frage (ob die innere Buße res sacramenti sei) gibt. — Die weit eingeschränktere Erklärung, welche Ioannes a S. Thoma (in III disp. 33, a. 5, n. 15 f) vorträgt, gibt natürlich nicht mehr die Auffassung des hl. Thomas, die sie wohl geben will, sondern muß als subjektive Anschauung des Kommentators bezeichnet werden.

sich mir: 1. Thomas selbst spricht nirgends mit einem Worte von dem Verhältnis beider. Aber 2. die Identität derselben anzunehmen ist notwendig. Und 3. nichts steht dieser Identifizierung entgegen.

Der erste Satz bedarf des Beweises nicht. Vergebens suchen wir in den Werken des Heiligen nach irgend welchen Andeutungen in dieser Beziehung. Der zweite Satz aber, wofern nicht auch hier das bisher über Ornatus und innere Buße Dargelegte schon genügt, ist leicht zu beweisen. Die Identität anzunehmen ist notwendig. Denn wenn Thomas einerseits als das res et sacramentum der Buße die poenitentia interior bezeichnet, anderseits in der allgemeinen Sakramentenlehre als solches bei den nicht charakterisierenden Sakramenten den Ornatus, so bleibt wohl nichts anderes übrig. Ich sage ausdrücklich, als das res et sacramentum bezeichne Thomas die poenitentia interior. Denn an beiden oben behandelten Stellen des Sentenzenkommentars und der Summa geht klar aus der ganzen Redeweise hervor, daß neben dieser nicht noch etwa ein anderes ‚res et sacramentum' anzunehmen sei. Und bezüglich des Ornatus gilt das gleiche: Thomas spricht in der allgemeinen Sakramentenlehre immer nur von einem res et sacramentum; und dies ist eben bei drei Sakramenten der Charakter, bei den übrigen aliquis ornatus animae. Aus beiden Gründen geht es nicht an, zwei solcher Mittelstufen zwischen dem äußeren Sakrament und der res ultima anzunehmen, wie dies später von mehreren Theologen der Dominikanerschule geschehen ist (Näheres im zweiten Teil). — Die erwähnte Identifizierung vorzunehmen ist ferner notwendig, weil sie die m. E. einzig mögliche Vereinbarung der S. 16 für und gegen einen Ornatus aufgeführten Äußerungen des hl. Thomas ist. Denn es ist klar, daß die poenitentia interior im angenommenen Sinne immer nur zugleich mit der res ultima auftreten kann; und wenn letztere durch Indisposition verhindert wird, auch erstere nicht auftreten kann, wie Thomas es an jenen Stellen lehrt.

Und 3. einer solchen Identifizierung steht nichts im Wege. Wohl widerspricht sie natürlich gar sehr der späteren und gegenwärtig bestehenden Anschauung über den Seelenschmuck, welche ihn als eine physische Qualität der Seele analog dem Charakter, mindestens als etwas Bleibendes, der Seele dauernd Inhärierendes sich vorstellt, nicht aber der Anschauung der älteren Scholastiker und des hl. Thomas. Bei diesem kommt dem Ornatus einzig und allein nur die Funktion der dispositio ultima zu, weiter nichts. Da wo Thomas in der allgemeinen Sakramentenlehre ex professo von dem dispositive operari

vermittelst Charakter und Ornatus redet[1] drückt er sich ganz allgemein und unbestimmt aus und sagt über das Wesen des ornatus nichts weiter, als daß er eben die durch das äußere Sakrament direkt und instrumentaliter gezeitigte Disposition der Seele sei, auf welche dann die Eingießung der Gnade mit Notwendigkeit erfolge. Und auch die Bezeichnung lautet sehr unbestimmt: character vel *aliquis* ornatus animae und: character vel *aliquid huiusmodi*. In keiner Weise wird hier die poenitentia ab [illegible] aliquod disponens ad gratiam ausgeschlossen, als jene dispositio, welche die Schlüsselgewalt in der Absolution unmittelbar wirkt und durch diese dann mittelbar die Nachlassung der Sünde.

Nur das eine findet bei einer solchen Identifizierung keine Erklärung, nämlich die später sog. reviviscentia sacramenti (bei Thomas kommt der Terminus noch nicht vor), d. h. das nachfolgende Eintreten der Sündennachlassung recedente fictione, welches oben (S. 16) ebenfalls als Lehre des hl. Thomas angedeutet wurde. Damit hängt innig zusammen und wird von den Scholastikern der nachfolgenden Zeit ausführlichst in eigenen Abschnitten behandelt ein anderer angeblicher Lehrpunkt des hl. Thomas, nämlich die Möglichkeit einer poenitentia informis. Es sind das zwei viel verhandelte und viel umstrittene Fragen[2]. Was ist hier in Wirklichkeit Lehre des hl. Thomas?

Was die Hauptfrage, nämlich die Möglichkeit der *poenitentia informis* betrifft, so redet Thomas eigentlich nicht von einer poenitentia informis oder gar von einem sacramentum poenitentiae informe, sondern nur ein einziges Mal von einer *confessio informis*. In der 17. Distinktion des vierten Buches des Sentenzenkommentars, wo in der dritten Quästion über die Beicht gehandelt wird, und in deren viertem Artikel über die notwendigen Eigenschaften derselben, kommt als erste Frage: Utrum confessio possit esse informis, d. h. ob die Beicht ohne Charitas, im Stande der Todsünde, möglich und gültig sei? Und in der Antwort führt Thomas aus: Als Tugendakt zwar könne sie niemals informis sein, wohl aber als Teil des Sakramentes. Denn auch ohne contritio könne sich der Pönitent der Schlüsselgewalt unterwerfen, welch letzteres ja der nächste Zweck des Sündenbekenntnisses sei. Und obgleich er bei einer solchen Beicht nicht die Frucht der Absolution empfange, werde er sie doch recedente fictione in Empfang nehmen, gerade so wie dies auch bei (den?)

[1] Oben S. 13 f. [2] Billot, De ecclesiae sacramentis I² 96 A. 2; II² 159 ff.

andern Sakramenten der Fall sei. Und deshalb brauche er die Beicht nicht wiederholen, sondern bloß diese fictio in der nächsten Beicht bekennen [1]. — Mit diesem letzten Satze will Thomas wohl nicht so fast eine Folge angeben, als vielmehr auf die damals geltende Praxis (einmal gebeichtete Sünden nicht mehr zu beichten) als auf den Grund für seine Ansicht hinweisen, welcher neben der Analogie mit (den) andern Sakramenten ihn zur bejahenden Antwort bestimmt [2]. — Der ganze modus loquendi sowie insbesondere

[1] Die viel verhandelte Stelle (IV, dist. 17, q. 3, a. 4, sol. 1) lautet wörtlich: Resp. dic. ad I quaest., quod confessio est actus virtutis et pars sacramenti. Secundum autem quod est actus virtutis, est actus meritorius proprie. Et sic confessio non valet sine caritate, quae est principium merendi. Sed secundum quod est pars sacramenti, sic ordinat confitentem ad sacerdotem, qui habet claves ecclesiae, qui per confessionem conscientiam confitentis cognoscit. Et secundum hoc confessio potest etiam esse in eo, qui non est contritus, quia potest peccata sua sacerdoti innotescere et clavibus ecclesiae se subicere. Et quamvis tunc non percipiat absolutionis fructum, tamen recedente fictione percipere incipiet, sicut etiam est et in aliis sacramentis. Unde non tenetur iterare confessionem qui fictus accessit, sed tenetur postmodum fictionem suam confiteri. — Albertus Magnus vertritt die gleiche Anschauung, begründet sie aber etwas anders (In sent. dist. 17, a. 6; Parisiis 1890 ff., XIX 665): Quia effectus clavium fundatur plus super passionem Christi quam meritum humanum, videtur mihi, quod recedente fictione, si non intercidat aliud peccatum confessionem et satisfactionem iniunctam, valebit ei effectus clavis, cui se subdidit recedente fictione. Eine Berufung auf den Ornatus findet sich auch bei ihm nicht. — Was den Ausdruck *fictio* (bzw. fictus) betrifft, so ist er der allgemein übliche Terminus für den Mangel der erforderlichen Disposition, angefangen vom ungültigen, weil bloß simulierten Empfang des Sakramentes (fictio im eigentlichen Sinn) bis zum mehr oder weniger unbewußten und inkulpabeln Defekt an der erforderlichen Reue und Andacht, also ein sehr weiter Begriff, dessen genauerer Inhalt erst im einzelnen Falle anderweitig zu eruieren ist. Der Ausdruck dürfte auf Weish 1, 5 (Vulg.: Spiritus sanctus disciplinae effugiet fictum) zurückzuführen sein. Vgl. Hugo Vict., Summa sent. tract. 5, c. 7 (Migne CLXXVI 133). Über den Gebrauch desselben bei Augustinus vgl. Billot, De ecclesiae sacramentis I² 64 A. 1.

[2] Vgl. das Sed contra (welches zwar nicht immer als eigentliche Ansicht des hl. Thomas zu nehmen ist, auch wenn es unwidersprochen bleibt). Es enthält gleichfalls einen der Praxis entstammenden Grund: Quilibet tenetur ad confessionem mortalium. Sed si aliquis semel confessus est, etiam in mortali existens, non tenetur ulterius ad confitendum eadem peccata, quia cum nullus sciat se caritatem habere, nullus sciret se confessum fuisse. Ergo non est de necessitate confessionis, quod sit caritate formata. Dazu dist. 22, q. 1, a. 4, sed contra, wo die Stelle des Decretum für diesen, wie es scheint, uneingeschränkt und allgemein geltenden Grundsatz der Praxis im Wortlaute angeführt wird: In decretis de poenit. dist. 1 dicitur: Non necesse est, ut, quae semel sacerdotibus confessi sumus, denuo confiteamur, sed lingua cordis, non carnis, apud verum iudicem ea confiteri debemus. Ergo ...

der Hinweis auf die übrigen Sakramente legt nahe, daß Thomas hier das Sakrament für zustande gekommen und also ein *sacramentum poenitentiae informe* für möglich hält und demnach das Wesen des Sakramentes bloß in Beicht und Absolution, in das subicere se clavibus Ecclesiae, legen, die Reue dagegen bloß als Disposition für den Empfang der Wirkung betrachten würde. Doch im nämlichen Sentenzenkommentar, unmittelbar zuvor und bald darauf, sagt Thomas mit klaren Worten, daß die contritio zum Wesen des Bußsakramentes gehöre[1]. — Man hat Verschiedenes zur Lösung dieser widersprechenden Äußerungen vorgebracht[2]. Das Richtigste wird sein, zu sagen, Thomas habe einfach die traditionelle Antwort gegeben, ohne sich selbst genauere Rechenschaft zu stellen über die theoretische Möglichkeit, ohne auch einen besondern Widerspruch mit der eben damals noch sehr in der Bildung begriffenen Vorstellung von der Wirkungsweise des Sakramentes zu fühlen[3]. Die

---

[1] Dist. 17, q. 3, a. 3, sol. 2 ad 1: dico quod in sacramento poenitentiae est aliquid ex parte ministri, sc. absolutio et satisfactionis iniunctio, sed etiam aliquid ex parte ipsius qui suscipit sacramentum, quod est etiam *de essentia sacramenti*, sicut contritio et confessio. Dist. 23, q. 1, a. 4, sol. 2: ... existente contritione, quae est *de essentia sacramenti* poenitentiae.

[2] Die Lösungsversuche des Capreolus und Cajetan s. im zweiten Teile. Ioannes a S. Thoma (in III, disp. 33, a. 6, n. 6 ff) und Cursus Salmant. (de poenit. disp. 1, dub. 4, § 9 und disp. 8, dub. 9) helfen sich mit untereinander sehr verschiedenen und sehr ins einzelne gehenden Unterscheidungen der Reue, welche sie den betreffenden Stellen unterlegen, während Vasquez (in III, q. 92, a. 2, dub. unic.) einfach eine retractatio von dist. 17 zu dist. 23 annimmt. Billot (a. a. O. 161) unterscheidet die fictio formalis sive culpabilis (im Gegensatz zu einer fictio mere materialis) weiterhin in culpabilis in se, wenn der Pönitent bei der Beicht sich seines sakrilegischen Empfanges ob mangelhafter Disposition bewußt ist, und culpabilis in causa, wenn der Pönitent wohl bei der Vorbereitung schwer schuldbar nachlässig gewesen ist, aber bei der Beicht selbst sich dessen nicht mehr erinnert. Von einer fictio im letzteren Sinne rede Thomas an fraglicher Stelle (!).

[3] Dom. Soto (In Sent. IV, dist. 18, q. 3, a. 3, Venetiis 1570, fol. 330) meint das nämliche, wenn er sagt: Loquebatur (sc. D. Thomas) cum communi vulgo. — Daß Thomas sich durch seine damalige Auffassung von der sakramentalen Wirkungsweise keineswegs so beengt fühlte, sondern vielleicht an eine Inversion der Akte bzw. Teile des Bußsakramentes dachte (wie später Bernhard von Gannat [Näheres im zweiten Teil] eine solche Inversion an dieser Stelle ausdrücklich gelehrt hat) und das Sakrament erst mit Eintreten der contritio für zustandegekommen hielt, legt ein Blick auf dist. 17, q. 2, a. 1, sol. 1 ad 7 nahe, wo Thomas auf den Vorhalt des gleichen Falles (aber in einem andern Zusammenhang) meint, die contritio gehe wohl in der Regel und der Natur der Sache entsprechend der Beicht voran, könne aber doch auch manchmal derselben erst nachfolgen.

Jugend des Verfassers und die getrennte, selbständige Behandlung der einzelnen Fragen lassen dies auch hier als leicht möglich erscheinen.

Ganz ähnlich ist zu antworten auf die zweite Frage, über das nachträgliche Eintreten der Wirkungen des Bußsakramentes recedente fictione. Vor allem ist auch hier wieder klar, daß Thomas von eigentlichen Wirkungen des Sakramentes spricht, und daß alle Mühe, die Stelle anderweitig zu erklären, vergeblich scheint[1]. Et quamvis tunc non percipiat absolutionis fructum, tamen recedente fictione percipere incipiet, sicut etiam est in aliis sacramentis. In welcher Weise Thomas sich dieses Nachwirken — man gestatte der Kürze halber diesen Ausdruck — des Sakramentes denkt, erklärt er freilich in keiner Weise, weder an der in Frage stehenden Stelle noch sonst irgendwo. Insbesondere ist mit allem Nachdruck zu betonen und ausdrücklich zu konstatieren, daß Thomas zur Erklärung dieses Nachwirkens sich niemals auf den Ornatus beruft, niemals auch dem Ornatus eine solche Aufgabe zuteilt, solches auch nur nahe legt[2]. Erst seine Schüler haben, wie sich zeigen wird, beides zu dem späteren System, das dann lange genug unter der Flagge des Aquinaten segelte, kombiniert und dem Ornatus auf diese Weise eine ganz neue Funktion zugeteilt.

Alle andern Vermittlungsversuche durch nähere Beifügungen, Distinktionen, Einschränkungen sind, soweit sie den Anspruch erheben, nur die Ansicht des Aquinaten zu geben, gesucht und von weitem herbeigeholt und entbehren jedes Anhaltspunktes von seiten der Werke des Heiligen. Petrus de Palude, der dem hl. Thomas zeitlich noch so nahe steht, drückt sich richtig aus, wenn er (In Sent. IV, dist. 17, q. 8, a. 3, c. 4, Parisiis 1514, fol. 89[a]) wiederholt sagt: In den (von ihm, Petrus de Palude, erst angegebenen) speziellen Fällen sei die allgemein lautende Meinung des hl. Thomas zutreffend — tunc vera est opinio Thomae ... potest salvari.

[1] Vgl. Curs. Salmant., De poenit. disp. 8, dub. 12, n. 311. Jene Unterscheidung zwischen fructus exactus und fructus exercitus der Absolution, welche nach mehrfachem Schwanken zwischen anderweitigen Erklärungsversuchen als *perspicua* D. Thomae explanatio daselbst vorgetragen wird, wäre wohl die einfachste Lösung. Aber Thomas selbst hat gewiß nicht an sie gedacht. Am nächsten kommt wohl de Sylvestris (In Summam c. gent. c. 27 — Genaueres im zweiten Teil) mit seiner an erster Stelle vorgeschlagenen Erklärung dieses Nachwirkens dem Gedankengang und der sonstigen Anschauung des hl. Thomas. Aber man kann auch von ihr nicht sagen, daß sie von Thomas selbst auch nur angedeutet wäre.

[2] Morinus, De contritione et attritione c. 13 (Parisiis 1703, S. 97), meint wenigstens: occasionem dedit S. Thomas, licet diserte eum (sc. ornatum) non tradiderit. Jedenfalls hat dann Thomas nur eine occasio remota gegeben.

Aus allem dem geht aber nun hervor — und das war der Grund, weshalb die an sich nicht hierher gehörige Frage etwas unterbrechend eingeschaltet werden mußte —, daß auch die eben besprochenen Äußerungen über das Nachwirken des ficte empfangenen Bußsakramentes keine Instanz gegen die in Rede stehende Identifizierung von ornatus und poenitentia interior bilden.

Unter diesen Umständen wird man nur das eine befremdlich finden, daß Thomas nicht selbst eine solche Identität ausspricht oder wenigstens andeutet; es scheint doch so nahe zu liegen. Und hierfür glaube ich als auf den ersten und hauptsächlichsten Grund hinweisen zu müssen auf den Charakter der scholastischen Lehr- und Darstellungsart überhaupt und auf den Charakter des Sentenzenkommentares im besondern. Der ganze Lehrstoff ist nämlich in den systematischen Werken dieser Zeit in unzählige, sehr detaillierte und speziell formulierte Fragen zerlegt, und jede dieser Fragen wird als ein für sich bestehendes Thema behandelt. Die Sache ist erledigt, wenn die aufgeworfene Frage beantwortet und namentlich gegen die oft sehr lange Reihe von Einwendungen (aus der Schrift, den Vätern und andern Autoritäten und nicht zuletzt aus den Schriften ‚des Philosophen') sichergestellt ist. Der Zusammenhang der einzelnen Fragen unter sich wird wohl in der Summa des hl. Thomas durch die am Kopfe der einzelnen Hauptteile stehende kurze Stoffgliederung äußerlich gewahrt; in ihnen skizziert der Aquinate mit wenigen Worten ein geniales System. Aber die Durcharbeitung im kleinen ist durch die angegebene Methode unmöglich gemacht. Im Sentenzenkommentar jedoch ist die Reihenfolge gegeben durch den zu kommentierenden Text, teilweise auch schon durch eine ausgebildete Tradition der Schule, welche gewissen Fragen, die vom Magister nicht berührt wurden, eine bestimmte Stelle zuwies. Bei den meisten Fragen aber ist, sowohl für die Fragestellung wie auch für die Antwort, der Magister maßgebend, der, soweit es nur immer geht, gehalten wird[1]. Im vorliegenden Betreffe nun war in der ersten Distinktion des vierten Buches die celebre Frage zu behandeln, ob die Sakramente des Neuen Bundes causae gratiae seien. Und hier macht die mehr referierende Darstellung ganz den Eindruck, als ob Thomas jene Theorie vom disponierenden Charakter und Ornatus (ornatus

[1] Ein lehrreiches Beispiel hierfür bietet besonders die Erklärung, welche Thomas (In Sent. IV, dist. 18, q. 1, a. 3, sol. 1 ad 1; cf. S. III, q. 84, a. 3 ad 5) von dem „ostendere peccata esse remissa" des Magisters gibt.

praevius) mehr nur auf Grund der damaligen Autoritäten, in erster Linie wohl seines eigenen Lehrers Albertus Magnus, rezipiert und im Kolleg tradiert, als wie auf Grund eigener Überzeugung vertreten hätte. Desgleichen stand in der 22. Distinktion die interior poenitentia als das res et sacramentum zur Diskussion. Auch hier werden die beiden durch die Tradition gegebenen Begriffe nach Schulgebrauch näher erörtert. Nachdem aber durch feine Distinktionen eine dialektisch einwandfreie Lösung der gestellten Frage gefunden, ist die Aufgabe gelöst und die Sache wiederum beendet. In der Summa vollends wird die ganze Theorie des dispositive operari in der allgemeinen Sakramentenlehre überhaupt beiseite gelassen, ein Ornatus mit keinem Worte mehr erwähnt. Aber auch die poenitentia interior wird, soweit wenigstens als die Lehre vom Bußsakramente noch reicht, nur in untergeordneter Weise, vielleicht auch nur der Tradition zulieb, als res et sacramentum erwähnt, jedoch immerhin als solches ausdrücklich festgehalten. Hier fiel also von vornherein jeder Grund weg, das Verhältnis der beiden Begriffe zu berühren. — Das ist der erste, aber mehr äußerliche Grund, warum Thomas jene Gleichung ornatus poenitentiae = poenitentia interior niemals vollzogen hat, die Methode. Ein zweiter ist bei der Darlegung des ersten schon genügend angedeutet worden. Thomas hat wohl jene Ornatustheorie überhaupt niemals sich vollkommen angeeignet und darum auch nicht innerlich verarbeitet und bei den einzelnen Sakramenten durchgeführt[1]. Gleichwohl konnte er

[1] Dem steht nicht entgegen, daß Thomas diese Theorie bis hin zu seinem letzten Werke beibehalten hat (oben S. 16). Es sind nämlich außer jener einen Darlegung In Sent. IV dist. 1 nur mehr gelegentliche Bemerkungen, in denen die genannte Theorie als zu Recht bestehend in die Erklärung aufgenommen ist. In der Summa wäre nach unsern Gefühlen bei der Darstellung der allgemeinen Sakramentenlehre (speziell in III, q. 62, a. 1) eine Stellungnahme zu dieser Frage am Platze, ja geboten gewesen. Thomas aber schweigt sich vollständig aus. Die eine Partei der Thomisten, nämlich die des 14. und 15. Jahrhunderts (Näheres im zweiten Teile), welche den Vorzug der zeitlichen Kontinuität mit Thomas für sich haben, wissen nichts von einem Wechsel der Ansicht, erklären vielmehr, die Summa sei nach den ausführlicher redenden Stellen der früheren Werke zu interpretieren bzw. zu ergänzen. Erst Cajetan und seit ihm die größere Mehrzahl der Thomas-Erklärer nehmen ein Aufgeben der Ansicht an. Cajetans Begründung und deren Würdigung siehe im zweiten Teile. Später hat man den Wechsel der Anschauung auch zu begründen gesucht mit einem Wechsel der Ansicht über die Gnadenhervorbringung (früher Gnadenschöpfung, später Gnadeneduktion — Näheres bei Buchberger, Die Wirkungen des Bußsakramentes 155 ff, der aber selbst seine Entscheidung in Betreff der Änderung in

bei jenem dispositive operari, das er im Sentenzenkommentar, konsequent mit der in der allgemeinen Sakramentenlehre angenommenen Theorie, der Schlüsselgewalt beilegt, ganz gut an die poenitentia interior als jene dispositio praevia denken. Und dadurch erhält auch seine befriedigende Lösung der oben S. 16 ff angegebene Widerspruch: einerseits Äußerungen, welche einen Ornatus (im späteren, habituellen Sinn) ausschließen, und anderseits fortwährend das dispositive, bei welchem viele nur an einen solchen, eben bezeichneten Ornatus denken zu dürfen glauben. Man mache sich von dieser bei Thomas nicht begründeten Vorstellung los, man erinnere sich, daß Thomas sehr wenig bestimmt jene Vorwirkung bloß als *aliquis* ornatus und *aliquid huiusmodi* bezeichnet, und man wird das Vorgetragene wenigstens sehr wahrscheinlich finden.

Die poenitentia interior als Zwischenwirkung hält Thomas, wie bemerkt, auch noch in der Summa fest — ich sagte, vielleicht auch bloß der Tradition zulieb. Konnte er, durfte er das in einem Werke, wo er vollkommen unabhängig, nach selbst gewähltem System seine eigenen Anschauungen niederlegte? Nein, wenn er diesen traditionell gewordenen Begriff für vollständig unbegründet hielt;

der Ornatustheorie nicht davon abhängig macht [S. 176]). Diese ganze Begründung hat wiederum bloß das gegen sich, daß sie keinerlei Rückhalt bei Thomas selbst hat; er bringt die beiden Dinge nirgends in Zusammenhang. — Für die ältere Ansicht, daß Thomas das dispositive nicht aufgegeben, ist neuestens wieder eingetreten Billot, De ecclesiae sacramentis I² 73 ff: Es sei keine Änderung der Ansicht anzunehmen, weil Thomas nicht ausdrücklich retraktiere, obwohl er dies sonst tue, weil er dieses dispositive noch vortrage in den Quaest. de pot. (q. 3, a. 4 ad 8). Das in der Summa in Betreff der Wirkungsweise der neutestamentlichen Sakramente Vorgetragene (instrumentaliter-effective causare) schließe das dispositive nicht aus. Thomas habe die Sache, weil überhaupt nicht mehr strittig, weggelassen und sei bei der Hauptsache geblieben. — Ich bin gleichfalls der Ansicht, daß sich die Artikel 1, 3 und 4 der q. 62 mit wie ohne dispositive gleich gut lesen lassen; auch bei mir fällt ins Gewicht, daß noch in den Quaest. de potentia das dispositive erwähnt wird, und ich halte dafür, daß Thomas, wenn er diesem Lehrpunkt einige Bedeutung beilegte, denselben unmöglich so ganz lautlos unter den Tisch fallen lassen konnte, nachdem er noch wenige Jahre zuvor ihn vertreten. Nur über den Grund des Weglassens bin ich anderer Anschauung: nicht weil die Sache nicht mehr strittig war, sondern im Gegenteil, weil sie noch strittig und ihm selbst nicht genügend begründet schien, ließ er sie beiseite. Denn in ein Schulkompendium — und ein solches will die Summa sein (I Prologus: ... ad eruditionem *incipientium* ... huius doctrinae *novitios* ... *breviter* et dilucide ...) — nimmt man doch eher eine Materie auf, wenn sie nicht mehr strittig ist, schließt sie aus, wenn sie noch kontrovers ist, zumal wenn man sie zu den inutiles quaestiones (Prologus) rechnen zu dürfen glaubt.

ja wenn auch nach seiner Überzeugung zwischen äußerem Sakramentsvollzug und letzter Gnadenwirkung etwas dazwischen lag, was man vielleicht mit einem andern Namen zutreffender bezeichnen mochte, immerhin aber mit dem traditionellen Terminus bezeichnen konnte, weil es mit dem traditionellen Begriffe wenigstens große Ähnlichkeit hatte. Es wird sich aber zeigen, daß für Thomas von anderer Seite her, von innen heraus, eine derartige Zwischenwirkung sich ergab, nämlich ein actus contritionis im Augenblicke der Rechtfertigung, auch der sakramentalen Rechtfertigung, welcher gleichfalls im gewissen Sinne einerseits Wirkung des äußeren Sakramentes, anderseits Ursache der letzten Wirkung ist, ganz wie das von der traditionellen poenitentia interior ausgesagt wurde. Außerdem wird sich zeigen, daß dieser Lehrpunkt für die spätere Zeit mit noch größerer Bestimmtheit sich feststellen läßt als für die frühere Zeit. Und daraus ergibt sich dann zugleich, daß die Frage, ob Thomas die Theorie der bloß dispositiven Wirksamkeit in der Summa wirklich aufgegeben oder bloß weggelassen hat, für seine Lehre von der Wirksamkeit des Bußsakramentes ohne Einfluß ist.

Zweiter Abschnitt.

Die res ultima des Bufssakramentes.

Als solche wird an mehreren Stellen nur die Nachlassung der Sünde erwähnt. Diese ist ja auch weitaus die wichtigste und bedeutungsvollste Wirkung, schließt auch die übrigen Wirkungen mehr oder weniger in sich. In der Summa contra gentiles (IV, 72), wo die Sache von einem allgemeineren Standpunkte aus zusammenhängend gegeben wird, geht jedoch Thomas von dem Begriff der Buße als der spiritualis sanatio aus — ein zutreffender Vergleich, auf den Thomas auch in andern Werken oft zurückkommt[1] — und bezeichnet als Wirkung die perfecta curatio a morbo peccati, die volle Wiedergenesung, Befreiung von der Sünde und von allen nachteiligen Folgen derselben. Solcher Sündenfolgen führt Thomas gewöhnlich drei an: 1. macula peccati, 2. reatus poenae, 3. debilitatio

[1] In Sent. IV, dist. 2, q. 1, a. 3; dist. 14, q. 1, a. 1, sol. 1 ad 1; q. 2, a. 1, sol. 3 ad 1; dist. 17, q. 2, a. 2, sol. 6 ad 3; dist. 18, q. 1, a. 2, sol. 2; dist. 22, q. 2, a. 1, u. ö. Contra gent. IV, 58. S. III, q. 65, a. 1 f; q. 84, a. 10 ad 5.

boni naturalis, gewöhnlicher reliquiae peccati[1]. In der Aufhebung und Tilgung der Sünde quoad deordinationem, culpam et maculam, quoad poenam et quoad reliquias, in der vollen Entsündigung also, besteht die letzte und eigentliche Wirkung, die res ultima, der Buße. Sie ist demnach zunächst eine negative Wirksamkeit. Doch bleibt die Buße dabei nicht stehen; sie bringt auch positive Wirkungen hervor: die heiligmachende Gnade und zugleich mit ihr die spezifische gratia sacramentalis, dazu das Wiederaufleben der Tugenden und Tugendwerke. Indessen sind diese positiven Wirkungen nicht mehr so direkt und primär intendiert, sondern nur indirekt und akzidentell: die heiligmachende Gnade ist Wirkung, insofern sie causa formalis der Sündennachlassung ist, während für die beiden letzteren Wirkungen die Buße reine causa per accidens ist, tamquam removens prohibens[2].

Was die Reihenfolge in der Darstellung dieser einzelnen Wirkungen betrifft, so hält Thomas im Sentenzenkommentar und in der Summa wohl im allgemeinen die gleiche Ordnung ein (zuerst die negativen und dann die positiven Wirkungen), nicht aber im einzelnen. Ferner ist schon bemerkt worden, daß Thomas beidemal zunächst von den Wirkungen der Buße handelt und dann erst fragt, wieviel von der ganzen Wirksamkeit derselben als Tugend und wieviel ihr als Sakrament zugehöre. Außerdem aber spricht Thomas, wie gleichfalls schon bemerkt wurde, in der Folge noch eigens von Wirkungen der Reue, der Beicht und der Schlüsselgewalt — im Sentenzenkommentar, und hätte das ebenso getan in der Summa[3]. — Was die heiligmachende Gnade betrifft, so wird

[1] S. I IIae, q. 85; q. 109, a. 7 u. ö. — In der Summa c. gent. wird die deordinatio mentis als erste Folge bezeichnet, an den übrigen Stellen aber erscheint als solche die culpa peccati. Genaueres über das gegenseitige Verhältnis dieser Begriffe später.

[2] In Sent. IV, dist. 14, q. 2, a. 2, sol.; a. 3, sol. 1. Resp. dic., quod poenitentia de ratione sui ordinatur ad remotionem mali. Unde quod aliqua bona per poenitentiam restituuntur, hoc non est nisi per accidens, inquantum removet prohibens, ut dictum est.

[3] Im Sentenzenkommentar (lib. IV):
dist. 14, q. 2: De effectu poenitentiae:
a. 1: utrum peccata tollat; und zwar
qc. 1: utrum semper peccata tollat?
qc. 2: utrum reatus totaliter tollatur?
qc. 3: utrum reliquiae peccati actualis tollantur?
a. 2: utrum virtutes restituat?
a. 3: utrum opera praecedentia vivificet?

sie niemals als eigene Wirkung aufgeführt, sondern kommt immer nur in Verbindung mit der ersten und hauptsächlichsten Wirkung, der

---

qc. 1: utrum opera in statu peccati mortalis facta ad vitam reputentur?
qc. 2: utrum opera in charitate facta mortificari possint per sequens peccatum?
qc. 3: utrum opera mortificata vivificentur?
a. 4: utrum praedicti effectus sint poenitentiae inquantum est virtus vel inquantum est sacramentum?
a. 5: utrum sine poenitentia possit pervenire aliquis ad salutem?
dist. 17, q. 2: De contritione, a. 5: de effectu eius:
qc. 1: utrum peccati remissio sit contritionis effectus?
qc. 2: utrum contritio possit totaliter tollere reatum?
qc. 3: utrum contritio parva sufficiat ad deletionem magnorum peccatorum?
dist. 17, q. 3: De confessione, a. 5: de effectu eius:
qc. 1: utrum liberet a morte peccati?
qc. 2: utrum liberet a poena?
qc. 3: utrum aperiat paradisum?
qc. 4: utrum tribuat spem salutis?
dist. 18, q. 1: De clavibus, a. 3: de effectu clavium:
qc. 1: utrum potestas clavium se extendat ad remissionem culpae?
qc. 2: utrum possit remittere peccatum quoad poenam?
qc. 3: utrum sacerdos per potestatem clavium possit ligare?
qc. 4: utrum possit ligare et solvere secundum proprium arbitrium?
dist. 22, q. 1: De reditu peccatorum.
dist. 22, q. 2: De eo quod est res et sacramentum in poenitentia:
a. 1: quid sit ibi res et quid sacramentum?
qc. 1: utrum exterior poenitentia sit sacramentale signum?
qc. 2: utrum interior poenitentia sit res huius sacramenti?
qc. 3: utrum remissio peccatorum sit res (ultima) huius sacramenti?

In der Summa theologica: P. III: De effectibus poenitentiae.
1°. Quantum ad remissionem peccatorum mortalium (q. 86).
a. 1: utrum omnia *peccata* mortalia per poenitentiam auferantur?
a. 2: utrum possint sine poenitentia tolli?
a. 3: utrum unum peccatum possit remitti sine alio?
a. 4: utrum poenitentia auferat culpam remanente *reatu?*
a. 5: utrum remaneant *reliquiae* peccatorum?
a. 6: utrum auferre peccatum sit effectus poenitentiae inquantum est virtus vel inquantum est sacramentum?
2°. Quantum ad remissionem peccatorum venialium (q. 87).
a. 1: utrum sine poenitentia peccatum veniale possit dimitti?
a. 2: utrum possit dimitti sine gratiae infusione?
a. 3: utrum peccata venialia remittantur per aspersionem aquae benedictae etc.?
a. 4: utrum veniale peccatum possit remitti sine mortali?
3°. Quantum ad reditum peccatorum (q. 88).
a. 1: utrum peccata per poenitentiam dimissa redeant simpliciter per peccatum sequens?

Sündennachlassung, zur Darstellung, während die gratia sacramentalis überhaupt nur in der allgemeinen Sakramentenlehre erwähnt wird.

Demzufolge dürfte es dem Geiste und der Auffassung des hl. Thomas am meisten entsprechen, in dieser Reihenfolge die einzelnen Wirkungen des Bußsakramentes zur Darstellung zu bringen:

1. Nachlassung der Sünden,
2. Nachlassung der Sündenstrafe,
3. Tilgung der reliquiae peccati,
4. Wiederherstellung der Tugenden und Wiederaufleben der Tugendwerke. — Von der Eingießung der heiligmachenden Gnade wird bei der ersten, von der gratia sacramentalis aber sachgemäß bei der dritten Wirkung entsprechende Erwähnung zu machen sein.

§ 1. Nachlassung der Sünde.

Es braucht nicht mehr erwähnt werden, daß dieses Kapitel den Schwerpunkt der ganzen Untersuchung bildet. Denn auf diese erste und wichtigste Wirkung des Bußsakramentes konzentriert sich ja das ganze Interesse. Methodische Gründe legen es nahe, den positiven, mehr quellen- und zahlenmäßigen Nachweis, daß nach des Aquinaten unveränderter Anschauung die Nachlassung der Sündenschuld als Wirkung des Bußsakramentes zu betrachten sei, zu scheiden von der mehr spekulativen zusammenhängenden Darlegung, wie nach ihm des genaueren das Eingreifen der objektiv-sakramentalen Kraft in den subjektiv-ethischen Prozeß der Rechtfertigung zu denken sei. Für ersteres ist nämlich eine genaue Unterscheidung der früheren und späteren Werke zu beobachten, während für letzteres dies, wie sich ergeben wird, nicht notwendig und darum auch nicht berechtigt ist.

Was nun die erstgenannte Unterfrage betrifft, so stehen zwei Sätze, die für den ersten Anblick unvereinbar erscheinen, unzweifel-

---

a. 2: utrum aliquo modo per ingratitudinem redeant specialius secundum quaedam peccata?
a. 3: utrum peccata redeant in aequali reatu?
a. 4: utrum illa ingratitudo, per quam redeunt, sit speciale peccatum?
4°. Quantum ad restitutionem virtutum (q. 89).
a. 1: utrum per poenitentiam restituantur *virtutes?*
a. 2: utrum restituantur in aequali quantitate.
a. 3: utrum restituatur poenitenti aequalis dignitas?
a. 4: utrum *opera virtutum* per peccatum sequens mortificentur?
a. 5: utrum opera mortificata per peccatum per poenitentiam reviviscant?
a. 6: utrum opera mortua i. e. absque charitate facta per poenitentiam vivificentur?

haft fest und können mit einer vollgenügenden Zahl von Äußerungen in den früheren wie späteren Werken des Aquinaten belegt werden: 1. Die Nachlassung der Sünde quoad culpam et maculam ist Wirkung der Buße, auch insofern sie Sakrament ist. 2. Diese Nachlassung tritt aber in der Regel schon ein bei der Reue (contritio), seltener erst bei der Absolution, im Falle bloßer attritio. Ersterer Satz ist naturgemäß im besondern für die frühere, letzterer mehr für die spätere Zeit des Heiligen nachzuweisen. Und mit Rücksicht auf die grundlegende Bedeutung, welche beiden Sätzen zukommt, sowie mit Rücksicht auf die hierüber vielfach bestehenden gegenteiligen Anschauungen ist diesen Nachweisen ein größerer Raum gewährt.

Daß die Nachlassung der Sündenschuld auch nach der früheren Lehre des hl. Thomas Wirkung des Bußsakramentes sei, das ist vor allem ausgesprochen an allen jenen Stellen, wo Thomas im allgemeinen die Buße als Sündenerlaßsakrament bezeichnet. Dies aber geschieht überall da, wo er eine Übersicht und Klassifikation der neutestamentlichen Sakramente gibt. Immer ist die Buße das Sakrament „zur Wiederherstellung jener, welche nach der Taufe gesündigt haben", ist „geordnet gegen die aktuelle Sünde, geradeso wie die Taufe gegen die Erbsünde". So im Erstlingswerke, dem Sentenzenkommentar[1], so in kleineren Schriften der früheren Zeit, in der Expositio in symbolum apostolorum, wo bei Erklärung des zehnten Artikels auch die sieben Sakramente der Kirche kurz besprochen werden[2], und so in der Expositio in articulos

[1] IV, dist. 2, q. 1, a. 2. Thomas gibt hier fünf solcher Klassifikationen nach fünf verschiedenen Gesichtspunkten, die beiden letzten bloß referierend. Jedesmal tritt der Charakter der Buße als Sündenerlaßsakrament klar zu Tage. Bei der ersten derartigen Zusammenstellung mit Rücksicht auf die Defekte, gegen welche die Sakramente verordnet sind, heißt es: Ordinantur autem sacramenta ad tollendum contrarium et ad supplendum defectum. Contrarium autem sanctitati est culpa. Quae quidem dupliciter tollitur: uno modo impediendo ne fiat — et hoc modo in remedium culpae matrimonium ordinatur; alio modo subtrahendo iam existentem — et sic contra originalem culpam ordinatur baptismus, *contra actualem poenitentia*. Desgleichen bei der zweiten Klassifikation, wo als Einteilungsgrund das pseudodionysische purgare, illuminare, perficere genommen ist. . . . Potest autem esse in sacramentis purgatio vel a culpa — et sic habet purgativam et illuminativam vim quantum ad originale baptismus, *quantum ad actuale poenitentia*, vel a reliquiis culpae etc. Ebenso bei der dritten und fünften Zusammenstellung: baptismus contra culpam originalem, *poenitentia contra actualem*. Da immer nur von den sieben Sakramenten die Rede ist, so ist natürlich unter poenitentia nur das Bußsakrament zu verstehen.

[2] Ed. cit. VIII 76 f.

fidei et ecclesiae sacramenta, deren zweiter Teil eine konzise Sakramentenlehre bildet[1].

Bereits bemerkt worden ist, daß Thomas, ebenfalls schon im Sentenzenkommentar, als res ultima des Bußsakramentes die Nachlassung der culpa peccati, und zwar diese einzig und allein bezeichnet und verteidigt[2]. Nachlassung der persönlichen Sünde, heißt es an einer andern Stelle des nämlichen Werkes, ist Wirkung des Bußsakramentes, geradeso wie die Nachlassung der Erbsünde Wirkung der Taufe ist; Taufe und Buße sind die einzigen Sakramente, welche direkt gegen die Sündenschuld geordnet sind — baptismus et sacramentum poenitentiae conveniunt quodammodo in effectu, quia utrumque contra culpam ordinatur directe, quod non est de aliis sacramentis[3]. Eben der Umstand, daß die Buße nach dem Zeugnisse aller zu den Sakramenten des Neuen Bundes gehöre, beweise, daß nicht bloß die Sündenstrafe, sondern die Sündenschuld durch sie getilgt werde. Denn das sei der Vorzug der neutestamentlichen Sakramente, daß sie Gnade spenden. Die Gnade aber stehe gegenüber nicht der Strafe, sondern der Schuld — gratia non ordinatur contra poenam, sed contra culpam. Wer also die Wirksamkeit der Buße auf die Nachlassung der Strafe beschränke, der leugne überhaupt die Sakramentalität der Buße[4]. Im Sakramente der Buße werde die Gnade eingegossen, durch welche die Nachlassung der Sünden geschehe, geradeso wie in der Taufe[5].

Worauf es aber vor allem ankommt, und wodurch Thomas von Anfang an gegenüber seinen Vorgängern einen entscheidenden Schritt vorwärts tut: die Schlüsselgewalt läßt Thomas ebenfalls bereits im Sentenzenkommentar sich bis zur Nachlassung der Sünde quoad culpam erstrecken, gerade so wie und soweit als die Kraft des Taufwassers sich erstreckt — eodem modo se habet potestas clavium, quae est in sacerdote, ad effectum sacramenti poenitentiae, sicut se habet virtus, quae est in aqua baptismi, ad effectum baptismi[6]. Wenn Thomas sodann in der weiteren Darlegung diese Wirksamkeit

---

[1] Ebd. p. 54. [2] In Sent. IV, dist. 22, q. 2, a. 1, sol. 3.

[3] Dist. 18, q. 1, a. 3, sol. 1.

[4] Dist. 14, q. 2, a. 1, sol. 1; dist. 18, q. 1, a. 3, sol. 1 (vgl. Comment. in Mt 16 b. [ed. cit. III 220]).

[5] Dist. 17, q. 3, a. 5, sol. 1. Et quia in sacramento poenitentiae gratia infunditur, per quam fit remissio peccatorum, sicut in baptismo, ideo eo modo confessio ex vi absolutionis coniunctae remittit culpam sicut baptismus.

[6] Dist. 18, q. 1, a. 3, sol. 1.

als eine bloß dispositive (disponens ad ipsam gratiam) bestimmt, so braucht wohl nicht mehr eigens erwähnt zu werden, daß dies nur die Übertragung der in der allgemeinen Sakramentenlehre angenommenen Theorie von der Wirkungsweise aller Sakramente ist (vgl. S. 13 ff), wie er ja auch an gegenwärtiger Stelle ganz das gleiche von der Kraft des Taufwassers aussagt. — Dem eben Dargelegten entsprechend ist denn auch die Auslegung, welche Thomas gibt zu dem ostendere peccata esse remissa, welches der Magister bekanntlich als einzige Wirkung der Absolution und als Sinn der Absolutionsworte bezeichnete[1]. Sie ist charakteristisch in mehrfacher Beziehung und verdient ausführlicher dargelegt zu werden. Thomas bezeichnet nämlich diesen Ausdruck keineswegs als falsch, sondern bemüht sich in pietätvoller Rücksicht, demselben eine haltbare Bedeutung abzugewinnen. Er unterscheidet einen dreifach möglichen Sinn des ostendere: 1. die unsichtbare sündenerlassende Tätigkeit Gottes nach außen ‚zeigen' als erst zukünftige, ohne etwas zu derselben beizutragen — Wirksamkeit der alttestamentlichen Sakramente; 2. diese operatio Dei remittentis peccata ‚zeigen' als gegenwärtig geschehend, ohne etwas dazu beizutragen — und so, fügt Thomas bei, erklärten einige die Wirksamkeit der neutestamentlichen Sakramente, also auch des Bußsakramentes bzw. der Schlüsselgewalt; 3. ostendere = significare divinam operationem in remissionem culpae praesentem et ad ipsam aliquid dispositive et instrumentaliter operari — und dies sei die communis opinio bezüglich der neutestamentlichen Sakramente, et hoc modo etiam sacerdos novi testamenti ostendit absolutos a culpa[2]. Diese dritte Erklärung gibt natürlich keineswegs den Sinn, welchen der Magister damit verbindet. Es ist das auch nicht direkt behauptet. Aber dessen Worte werden doch auf diese Weise als haltbar erwiesen und in Schutz genommen.

[1] Petrus Lomb., Sent. IV, dist. 18 (Migne, Patr. lat. CXCII 882). — Dieses absolutum ostendere wird übrigens schon von Hugo Vict. (De sacr. l. 2, p. 14, c. 8 [ebd. CLXXVI 564 f]) als eine damals kursierende Auslegung der Absolutionsworte angeführt und zurückgewiesen.

[2] In Sent. IV, dist. 18, q. 1, a. 3, sol. 1 ad 1. — Inhaltlich vollkommen gleich (nur das dispositive ist weggelassen) ist die Erklärung, welche Thomas in der Summa (III, q. 84, a. 3 ad 5) gibt: Dicendum quod ista expositio: Ego te absolvo, i. e. absolutum ostendo, quantum ad aliquid vera est, non tamen perfecta. Sacramenta enim novae legis non solum significant sed etiam faciunt, quod significant. Unde sicut sacerdos baptizando aliquem ostendit hominem interius ablutum per verba et facta, et non solum significative sed etiam effective, ita etiam cum dicit: Ego te absolvo, ostendit hominem absolutum non solum significative sed etiam effective.

Uns jedoch zeigt das Ganze wiederum, daß die Absolution auch nach der frühesten Anschauung des Aquinaten es mit der Sündenschuld zu tun habe, daß die Schlüsselgewalt sich nicht bloß auf die Strafe erstrecke, wie eine dem Heiligen wohlbekannte gleichzeitige Ansicht wirklich vertrat[1], und daß sie sich nicht bloß per modum deprecantis et impetrantis auf die Nachlassung der Sündenschuld erstrecke, wie, ebenfalls gleichzeitig mit ihm, sein heiliger Freund Bonaventura[2] in Übereinstimmung mit Alexander von Hales[3] lehrte.

Was endlich meines Erachtens vollends alle Zweifel beseitigt und mit der Unterscheidung einer früheren und späteren Ansicht vollständig aufräumt, das ist die Stellung, welche Thomas der Absolution bereits im Sentenzenkommentar einräumt, indem er die Absolutionsworte als die Form des Bußsakraments bezeichnet und dazu bemerkt, wie bei den übrigen Sakramenten Materie und Form zu einem ungeteilten Gesamteffekt zusammenwirkten, so auch bei der Buße; und wie in der Körperwelt die Form das principalius sei, so auch hier. Darum ruhe denn auch die instrumental-sakramentale Wirksamkeit in erster Linie in der Absolution des Priesters — quantum ad efficaciam (im Gegensatz zur significatio) principaliter hoc sacramentum consistit in absolutione[4]. — Bekanntlich sind die Termini Materie und Form zur Bezeichnung der beiden Bestandteile des Sakramentes nicht gar lange vor Thomas in Umlauf gekommen[5]. Die konsequente Durchführung aber bei allen Sakramenten dürfte sich wohl bei Thomas zum ersten Male finden, und vor allem die Durchführung beim Bußsakramente, wo sie ja wegen der Eigenartigkeit und der Verschiedenheit von den übrigen Sakramenten sowie wegen der Verschiedenheit der Ansichten über das Eintreten der Wirkungen bzw. über die Ausdehnung der Schlüsselgewalt besonders schwierig war[6].

---

[1] In Sent. a. a. O. c. s. . . . Si enim clavis nullo modo ad culpae remissionem ordinaretur, *ut quidam dicunt* . . .

[2] In Sent. dist. 18, p. 1, a. 2, q. 1. (Opera omnia IV, Ad Claras Aquas [Quaracchi] 1882 ff, 474.)

[3] Summa IV, q. 80, m. 1 (ed. cit. IV, fol. 321).

[4] In Sent. IV, dist. 22, q. 2, a. 2, sol. 2. — Vgl. a. 1, sol. 1; a. 2, sol. 1; dist. 1, q. 1, a. 3 ad 5; dist. 14, q. 1, a. 1, sol. 1 ad 2; dist. 17, q. 2, a. 5, sol. 1 ad 1; dist. 22, q. 2, a. 1, sol. 2.

[5] Durch Wilhelm von Auxerre († 1223). Die betr. Stelle der Summa aurea im Wortlaute bei Sasse, Institutiones theol. de sacramentis ecclesiae I, Friburgi Brisg. 1897, 21.

[6] Albertus Magnus (In Sent. IV, dist. 16, a. 1 [ed. cit. XXIX 539]) bezeichnet als Materie den durch äußere Zeichen kundgegebenen Schmerz der Seele,

Thomas trägt denn auch im Sentenzenkommentar die Sache sichtlich als etwas Neues, als subjektive Anschauung vor, ja anscheinend auch noch in der Summa[1]. — Mit dieser Auffassung der Absolution als Form des Bußsakramentes einerseits und als Akt der Schlüsselgewalt anderseits hat Thomas in eine neue Bahn eingelenkt, die von da ab immer allgemeiner betreten wurde, hat er die Schlüsselgewalt der Kirche und die Bußtätigkeit des Pönitenten in jenes Verhältnis gerückt, aus dem heraus auch für die Theorie eine befriedigende Lösung der Frage nach der Wirksamkeit beider sich ergibt. Die immer mehr isolierte Behandlung der ‚Schlüsselgewalt', die zwar innerhalb der Lehre von der Buße (im Anschlusse an dist. 18 und 19 der Sentenzen), aber ohne inneren Zusammenhang mit derselben und ohne Besinnung auf die für die sakramentale Wirksamkeit aufgestellten Grundsätze gegeben wurde, hatte jene unüberbrückbare Kluft geschaffen. Erst Thomas, wiewohl auch er der Schultradition gehorchend in den beiden genannten Distinktionen die Schlüsselgewalt eigens in extenso behandelt, betont wiederholt das genannte Verhältnis, weist zur Erklärung immer wieder darauf hin, daß der Akt der Schlüsselgewalt, soweit sie das innere Forum betrifft, nichts anderes sei als die Form des Sakramentes der Buße, und daß infolgedessen die Wirkungen der Schlüsselgewalt identisch seien mit den Wirkungen des Sakramentes, mit andern Worten, er gründet gerade hierauf den Beweis, daß die Schlüsselgewalt sich auf die Nachlassung der culpa erstrecke[2].

Aus all dem Angeführten dürfte zur Genüge klar hervorgehen, daß nach der Auffassung des hl. Thomas auch schon in seiner früheren Zeit das Bußsakrament in Wahrheit ein Sündenerlaßsakrament ist, daß die Nachlassung der Sünde quoad culpam ihm als Wirkung des Bußsakramentes gilt, weiterhin auch, daß die Wirkung nicht ausschließlich, nicht einmal vorwiegend in den Akten des Pönitenten, speziell der Reue, beruhe, sondern vielmehr den

als Form aber die Gnade, insofern sie diese Akte der Kundgebung informiert. — Mehr Ähnlichkeit mit der Auffassung des hl. Thomas hat jene des Alexander von Hales (Summa IV, q. 76, m. 3, a. 2 [ed. cit. IV, fol. 298]): Sowohl die Akte des Pönitenten wie jene des Priesters seien causa, aber erstere mehr *materialiter*, letztere mehr *formaliter*. Alexander trägt die Ansicht vor als ganz subjektive unmaßgebliche Meinung.

[1] III, q. 84, a. 1 ad 1 et 2; a. 3, c. a. et ad 1; a. 7; q. 90, a. 1 et 2.

[2] In Sent. IV, dist. 18, q. 1, a. 3, sol. 1. — Ausführlich in den Kommentaren zu Mt 16, 18 (ed. cit. III 220) und zu Jo 11, 44 (Auferweckung des Lazarus [ebd. 682]).

Akten des Pönitenten und des Priesters gemeinsam zugehöre, ja den Akten des Priesters, speziell der Absolution als der Form dieses Sakramentes sogar in erster Linie zugehöre. Für die spätere Zeit unterliegt dies alles überhaupt keinem Zweifel mehr. Die nämlichen Gedanken, die nämlichen Argumente kehren, oft in kürzere und bestimmtere Form gekleidet, wieder in der Summa[1], ganz besonders bestimmt in dem Opusculum de formula absolutionis, wo die Ansicht, ‚daß durch die Schlüssel der Kirche in der Absolution nicht eine sichere Nachlassung der Sünden stattfinde', als temerär bezeichnet wird[2].

Mit dem Satze, dessen Nachweis uns bis hierher beschäftigte, scheint nun, wie bemerkt, in direktem Widerspruche zu stehen die zweite oben gemachte Aufstellung: Nach der Lehre des hl. Thomas trete die Nachlassung der Sünde in der Regel schon bei der Reue *(contritio)* ein, und nur in den selteneren Fällen erst bei der Absolution. Ein Doppeltes ist hier behauptet und nachzuweisen: 1. daß schon nach des hl. Thomas frühester Lehre die Nachlassung der Sünde auch erst bei der Lossprechung eintreten kann; 2. daß auch nach der späteren Lehre des Aquinaten obiges Verhältnis noch gelte. — Bemerkt sei noch ausdrücklich, daß ich nicht sage: durch die Reue bzw. Absolution, sondern bei der Reue bzw. Absolution trete die Nachlassung ein. Außerdem ist zum rechten Verständnis der ganzen folgenden Darlegung eine kurze Einschaltung über den Begriff der contritio, näherhin über die Unterscheidung von contritio und attritio bei Thomas zu machen.

Man beliebt besonders auf akatholischer Seite das Wort contritio, so oft es in der vorthomistischen Scholastik vorkommt, ohne weiteres als ‚vollkommene Reue' wiederzugeben und weiterhin dann alle jene Autoren, bei welchen das Wort attritio sich noch nicht findet, als Vertreter eines strengen Kontritionismus auszugeben. Um so mehr glaubt man bei jenen Autoren, die auch eine attritio kennen[3], das Wort contritio jedesmal, so oft es vorkommt, als vollkommene Reue verstehen zu dürfen. Und doch wurde und wird bis zur Stunde contritio von allen lateinisch schreibenden Autoren nicht bloß für

[1] Vgl. bes. III, q. 84, a. 3, c. a. ad 3 et 5; q. 86, a. 6.

[2] Cap. 3, 2° (ed. cit. XIX 189).

[3] Der früheste Autor, bei welchem bis jetzt das Wort attritio gefunden worden ist, ist Alanus ab Insulis († ca 1200 [Lib. poenit., Migne CCX 300 C., wo übrigens möglicherweise contritio zu lesen ist; Regulae theol., reg. 85, ebd. 665 C.]). Näheres über den unsichern Gebrauch des Wortes s. bei Rütten, Studien zur mittelalterlichen Bußlehre 15 f.

den Genusbegriff Reue gebraucht, sondern es wird sich (im zweiten Teile) zeigen, daß auch da, wo contritio der attritio gegenübersteht, keineswegs bei allen Autoren das gleiche gemeint ist, daß es sehr lange gebraucht hat, bis daß die in der katholischen Theologie gegenwärtig geltende Unterscheidung der contritio und attritio nach Motiven der detestatio peccati zur allgemeineren Annahme gelangt ist[1]. Hier sei zunächst kurz gezeigt, daß Thomas eine solche Unterscheidung nach Motiven noch nicht kennt. Das spezifische Merkmal der Unterscheidung von attritio und contritio bildet nämlich bei ihm das Verhältnis zur heiligmachenden Gnade. Attritio ist jegliche Reuegesinnung, welche nicht mit der heiligmachenden Gnade verbunden ist, während jedweder Akt der Reue des Gerechtfertigten contritio heißt, im theologischen Sprachgebrauch jener Zeit ausgedrückt: attritio ist poenitentia informis, contritio aber poenitentia formata (sc. per gratiam gratum facientem, per charitatem [habitualem])[2]. Darum gilt denn auch dem hl. Thomas die contritio allein als Tugendakt, während die attritio als solcher nicht bezeichnet werden kann. Nicht als ob sie deshalb dann unmoralisch wäre — durchaus nicht, sondern Tugenden im eigentlichen theologischen Sinne, der für den Theologen maßgebend sein muß, sind nur die virtutes infusae und deshalb charitate formatae, die erst mit der heiligmachenden Gnade verliehen werden. Alle etwaigen habitus acquisiti vor dem Besitze der heiligmachenden Gnade könnten (sc. in der Theologie) nicht eigentlich Tugenden genannt werden[3]. — Dieses Verhältnis zur Gnade ist das primäre Kriterium des Unterschiedes. Neben diesem wird an manchen Stellen auch noch der Unterschied der Intensität genannt oder wenigstens zugegeben[4]. Nirgends aber begegnet uns

---

[1] Über die in der vorthomistischen Scholastik vorkommenden mannigfachen Auffassungen von attritio vgl. Mausbach, Historisches und Apologetisches zur scholastischen Reuelehre, im Katholik, Mainz 1897, I 56 f; es werden dort sechs verschiedene Auffassungen vorgeführt. Für Alexander von Hales und Bonaventura s. bes. Rütten, Studien zur mittelalterlichen Bußlehre 24 ff 59 ff.

[2] In Sent. IV, dist. 16, q. 2, a. 2, sol. 2; dist. 17, q. 2, a. 1, sol. 3; a. 2, sol. 6. — De ver. q. 28, a. 8 ad 3 u. ö. — Auch bei Alexander von Hales (IV, q. 54, m. 1, a. 2; q. 68, m. 1, a. 3; q. 74, m. 1, sol. ad 1; m. 2, a. 4 ad 2 [ed. cit. IV, fol. 220ª 291 f]) und bei Albertus Magnus (In Sent. IV, dist. 16, a. 8, c. s. et ad q. 2 [ed. cit. XXIX 560]) bildet die formatio per gratiam das entscheidende Kriterium.

[3] I IIae, q. 65, a. 2.

[4] De ver. q. 28, a. 8. Obiectio 3. Attritio praecedit gratiae infusionem et culpae remissionem. Sed contritio ab attritione *non differt nisi secundum inten-*

die Unterscheidung nach Motiven, nach welchen wir heutzutage attritio und contritio zu unterscheiden gewöhnt sind. — Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß Thomas diese Motive überhaupt nicht gekannt habe. Er kennt dieselben[1], und auch in den Abhandlungen über die Reue begegnen sie uns mehr oder weniger deutlich[2]. Aber niemals, wie gesagt, werden attritio und contritio nach Motiven unterschieden; niemals kommt Thomas bei der sonst so eingehenden Darstellung des Rechtfertigungsprozesses auf die Bestimmung der dabei erforderlichen motus liberi arbitrii in Deum et in peccatum nach ihren Motiven, niemals wird der Grad der mindestens erforderlichen Reue nach jenen sehr hohen Motiven normiert, wie sie die heutige Theologie für die sogleich rechtfertigende vollkommene Reue verlangt[3]. Es heißt eine, uns zwar sehr geläufige, dem hl. Thomas und seiner Zeit aber durchaus fremde Anschauung in

---

sionem doloris, quae speciem non variat. Ergo contritio naturaliter ad minus praecedit gratiae infusionem et culpae remissionem. — Resp. ad tertium dicendum, quod contritio ab attritione praecedenti *non differt solum secundum intensionem doloris, sed secundum informationem gratiae.* Et ita . . . — In Sent. IV, dist. 17, q. 2, a. 1, sol. 1 wird der Unterschied aus der Etymologie der Termini abgeleitet; ebenso sol. 2 ad 3. Darauf folgt die Bemerkung: Et ideo significat attritio in spiritualibus quamdam displicentiam de peccatis commissis, sed non perfectam, contritio autem perfectam. — Ebd. a. 5, qc. 3 lautet die Frage, ob contritio parva hinreiche zur Tilgung großer Sünden. Hier könnte man füglich eine genauere Bestimmung über die notwendige Reue erwarten. In der Beantwortung unterscheidet Thomas einen doppelten Reueschmerz, einen geistigen und sinnlichen. Ersterer, der dolor rationis, qui est displicentia peccati commissi, ist allein wesentlich. Et hic potest esse adeo *parvus*, quod non sufficiat ad rationem contritionis, ut si minus displiceret ei peccatum quam debeat displicere *separatio a fine*, sicut etiam amor potest esse ita *remissus*, quod non sufficiat ad rationem charitatis.

[1] II II^{ae}, q. 17, a. 8; q. 27, a. 3 (das diligere Deum ut beatitudinis obiectum darf nicht ausschließlich als amor concupiscentiae interpretiert werden). Vgl. De virt. q. 2, a. 2, auch q. 4, a. 3. — Vgl. Deharbe, Die vollkommene Liebe Gottes usw., Regensburg 1856.

[2] In Sent. IV, dist. 17, q. 2, a. 3, sol. 1 ad 4. — Quodl. 1, a. 9 (ed. cit. XVII 236). Verwirrend ist dagegen In Sent. III, dist. 31, q. 1, a. 4, sol. 3: . . . dicendum quod etiam in minori charitate potest homo resurgere, quia quantulumcumque de peccato doleat et ad gratiam se praeparet, dummodo ad terminum contritionis perveniat, *qua plus displicet ei a Deo recessisse quam aliquod temporale placuit*, gratiam habebit. — S. III, q. 85, a. 5 will Thomas nicht verschiedene Arten der Reue geben, sondern eine psychologische Zergliederung und Aufzählung der Hauptmomente.

[3] Thomas hält eine solche genauere Bestimmung überhaupt nicht für möglich. De ver. q. 24, a. 15 c. a.

seine Werke hineintragen, wenn man das Wort contritio, so oft es der attritio gegenübersteht, sofort als ‚vollkommene Reue' im Sinne der heutigen Theologie versteht. Eine wahre und aufrichtige conversio ad Deum et aversio a peccato, motus in Deum et in peccatum, ohne peinliche Abwägung der Motive, ist nach dem Aquinaten genügend, wird (durch Hinzutritt der heiligmachenden Gnade) contritio [1]. — Und daß dem hl. Thomas eine solche Reue viel leichter möglich erscheint und viel öfter vorkommend als wohl heutzutage gewöhnlich in theoretischen wie praktischen Schriften angenommen wird, geht aus den bereits angeführten wie noch anzuführenden Stellen hervor.

Was nun nach diesen orientierenden Vorbemerkungen den ersten Teil der in Rede stehenden Aufstellung betrifft, daß Thomas auch in der früheren Periode nur regelmäßig oder meistens die Sündennachlassung bei der Reue eintreten lasse, so fehlt es da allerdings nicht an Äußerungen, welche diese Wirkung nicht bloß meistens, sondern immer bei der Reue eintreten lassen, ja nicht bloß eintreten lassen, sondern der Reue als Wirkung zuschreiben, entweder ausdrücklich oder doch mehr oder weniger nahelegend. So heißt es z. B. in der Expositio orationis dominicae bei der Erklärung der fünften Bitte (‚Vergib uns unsere Schulden') wörtlich: Circa secundum (i. e. *quando* impleatur haec petitio) sciendum est, quod in peccato sunt duo, sc. culpa, qua offenditur Deus, et poena, quae debetur pro culpa. Sed culpa remittitur in contritione, quae est cum proposito confitendi et satisfaciendi . . . Ps 31, 5 . . . Sed forte quis dicet: Ex quo dimittitur peccatum in contritione, ad quid necessarius est sacerdos? Ad hoc dicendum est, quod Deus in contritione dimittit culpam, et poena aeterna commutatur in temporalem. Sed nihilominus manet adhuc obligatus ad poenam temporalem. Unde si decederet sine confessione, non contempta tamen sed praeventa, iret ad purgatorium, cuius poena, sicut dicit Augustinus, est maxima. Quando ergo confiteris, sacerdos absolvit te de hac poena in clavium virtute, cui te subieceris in confessione [2]. Ähnliche, wenn auch nicht mehr

[1] Eine Verabscheuung der Sünde als einer separatio a fine (recedere a Deo tamquam ultimo fine) scheint zu genügen. Vgl. In Sent. IV, dist. 17, q. 2, a. 5, sol. 3 (s. S. 38, A. 4) und vgl. die Begründung der Notwendigkeit des duplex motus l. arbitrii bei der Rechtfertigung des Sünders q. 1, a. 3, sol. 3—4; I II^{ae}, q. 113, a. 4—5; III, q. 86, a. 3. . . . Si enim displiceret ei illud peccatum, *quod est contra Deum super omnia dilectum* — quod requiritur ad rationem verae poenitentiae, sequeretur etc.

[2] Ed. cit. VIII 37.

so bestimmte Äußerungen lassen sich auch im Sentenzenkommentar zusammensuchen, in welchen ohne jegliche Einschränkung für die Beicht der Besitz des Gnadenstandes verlangt wird und als ihr Zweck nur die Nachlassung der Strafe angegeben wird[1]. Doch solchen vereinzelten Äußerungen steht eine ungleich größere Zahl klarer sprechender Stellen gegenüber, in welchen unsere Thesis ad verbum ausgesprochen ist. An der schon mehrfach angezogenen Stelle In sent. d. 22, q. 2, a. 1, sol. 3, wo als res sacramenti so bestimmt die Nachlassung der Sündenschuld bezeichnet wird, heißt es z. B.: Remissio peccati utroque modo (sc. quoad culpam et maculam) est res ipsius poenitentiae sacramenti. Quae aliquando tempore praecedit sacramentum exterius, aliquando autem in ipso sacramento efficitur. Quia quando aliquis accedit ad confessionem attritus, non plene contritus, si obicem non ponat, in ipsa confessione et absolutione sibi gratia et remissio datur. Die Stelle spricht klar und bedarf keines Kommentares. Hier wird sogar der zweite Fall (Eintreten der Rechtfertigung erst beim wirklichen Empfang des Sakramentes) nicht bloß als das Seltenere, sondern als ebenso oft vorkommend (aliquando-aliquando) bezeichnet. Allerdings wenige Sätze später (ibidem ad 3) wird die Rechtfertigung bei der Reue wieder als das Regelmäßige zugegeben, wie das an so vielen andern Stellen ausdrücklich gelehrt wird[2]. — Und ebendarum, weil letzteres das Regelmäßige ist, spricht Thomas an manchen Stellen ohne jeden Beisatz und ohne Erwähnung der zweiten Möglichkeit die Nachlassung der Sündenschuld der Reue allein zu, der Absolution bloß mehr Vermehrung der Gnade und Nachlassung der Sündenstrafe. So dürften die oben einleitend angeführten Stellen am natürlichsten zu erklären sein, zumal da jene Äußerungen gemacht werden gerade bei Erklärung von Texten (des hl. Augustin und des Magisters), denen zu widersprechen die Pietät verbot. Für die Äußerung in

[1] In Sent. IV, dist. 17, q. 3, a. 2, sol. 1 ad 2: Dicendum quod confessio praesupponit charitatem, qua iam vivus aliquis efficitur, ut in littera (d. i. in den Sentenzen des Petrus Lomb.) dicitur; contritio autem est, in qua datur charitas. Im corpus solutionis aber, wo die augustinische Definition zu rechtfertigen ist, wird als effectus confessionis bloß die absolutio a parte poenae et obligatio ad aliam partem exsolvendam bezeichnet. — Ähnliches auch im Kommentar zu Mt 8, 2—4 (Heilung des Aussätzigen — ed. cit. III 113) und zu Ps 31, 5 (ed. cit. I 342).

[2] In Sent. IV, dist. 17, q. 3, a. 5, sol. 1; dist. 18, q. 1, a. 3, sol. 1. — Quodl. 4, a. 10. — Vgl. in Io 11, 6 (ed. cit. III 682), in Mt 16, 18 (ed. cit. III 229).

der Expositio orationis dom. aber — ich halte trotz erhobener Zweifel[1] an deren Echtheit fest — ist der homiletisch-aszetische Charakter in Betracht zu ziehen, wo theologisch-genaue Berücksichtigung der Details um so weniger zu erwarten ist[2]. Im übrigen ist sie ja nicht etwa die früheste Schrift, sondern später als der Sentenzenkommentar, in welchem Thomas schon so deutlich das Genauere dargelegt. — So dürfte es also gewiß keinem Zweifel mehr unterliegen: Thomas hat zu keiner Zeit, auch nicht in seiner frühesten Lehr- und Schriftstellerperiode, die Nachlassung der Sünde samt ewiger Strafe ausschließlich bei der Reue eintreten lassen oder gar derselben als Wirkung zugeschrieben.

Wie steht es nun mit der späteren Zeit? Steht Thomas auch in seinen späteren Werken, speziell in der Summa noch auf diesem Standpunkte? Zuzugestehen ist, daß in der Summa gleich klare Äußerungen wie im Sentenzenkommentar sich nicht finden. Aber auch der Grund hierfür ist leicht anzugeben. Es ist kein anderer als dieser, daß eben die Lehre vom Bußsakramente unvollendet geblieben ist, daß die noch über die Buße handelnden Quästionen 84—90 bloß den Anfang der Bußlehre bilden, während der weitaus größere Teil fehlt und darunter gerade jene Abschnitte, in welchen Thomas sich, nach der am Anfang der 84. Quästion gegebenen Stoffeinteilung und nach der Behandlung der Sache im Sentenzenkommentar zu schließen, über diesen Punkt hätte äußern müssen. Es sind das die Abschnitte über die Reue, die Beicht und die Schlüsselgewalt, speziell die Fragen nach deren Wirkung, die wohl in der Summa ganz ähnlich wiedergekommen wären, wie sie der Verfasser des Supplementums nach dem in q. 84 von Thomas selbst noch entworfenen Plane und nach der Detailausführung des Sentenzenkommentars bringt[3]. Daß aber auch die Antwort auf diese Fragen nicht viel anders ausgefallen wäre, als wie das Supplementum nach dem Sentenzenkommentar sie gibt, dies anzunehmen berechtigen, ja gebieten Äußerungen des hl. Thomas in zwei andern Schriften der späteren Zeit, nämlich in der Summa

[1] De Rubeis, Admon. praevia in tom. VIII (ed. cit.), n. 2 ff.

[2] Man könnte auch noch darauf hinweisen, daß in der Praxis stets auf contritio gedrungen wurde und (innerhalb der Thomistenschule) auch theoretisch die attritio nur dann als hinreichend zum würdigen Empfange galt, wenn der Pönitent im guten Glauben seine attritio für contritio hielt.

[3] Suppl. q. 5 10 18 verglichen mit In Sent. IV, dist. 17, q. 2, a. 5; q. 3, a. 5; dist. 18, q. 1, a. 3.

contra gentiles und im Opusculum de formula absolutionis. Diese beiden Arbeiten wenigstens können als der späteren Zeit angehörig nachgewiesen werden, während die Schriftkommentare, in welchen die Sache ja auch klar, teilweise noch bestimmter zur Aussprache kommt, keinen festen Halt bieten[1]. In jenen beiden Schriften nämlich vertritt Thomas noch klar die Ansicht des Sentenzenkommentars. Die Regel ist, sagt er in der Summa c. gentes[2], daß die Wirkung der Schlüsselgewalt schon bei der Reue eintrete, noch bevor man in der Beicht sich derselben äußerlich unterstelle. Indessen, fährt er dann wörtlich fort, nihil prohibet, quin *aliquando* virtute clavium alicui confesso in ipsa absolutione gratia conferatur, per quam ei culpa dimittitur. Das Regelmäßige also ist das Erstere, aber es steht nichts im Wege, daß manchmal auch erst bei der Absolution die Sündennachlassung eintrete. — Im nämlichen Sinne lautet im obengenannten Opusculum[3] der Schlußsatz einer längeren diesbezüglichen Deduktion: „Unde *quandoque* aliqui consequuntur iustificationem in ipsa absolutione, quam ante non fuerant assecuti. Nun ist aber die Summa c. gent. nur wenige Jahre vor Beginn der Summa theologica abgefaßt, während zitiertes Opusculum übereinstimmend gerade in jenes Jahr verlegt wird, in welchem Thomas mit der Ausarbeitung der theologischen Summa begann. Und darum bleibt wohl nichts anderes übrig, als jene in den beiden Schriften noch klar und bestimmt ausgesprochene als endgültige Ansicht des Aquinaten zu nehmen, da man für eine in den allerletzten Jahren noch vollzogene Änderung keinerlei positiven Beweis erbringen kann[4], während das Fehlen von diesbezüglichen Äußerungen in der Summa sich vollständig erklärt. — Zudem ist dieses Fehlen nicht einmal ein vollständiges. Zwar nicht explicite ausgesprochen, wohl aber entschieden zu Grunde liegend ist fragliche Ansicht in der q. 88 des dritten Teiles der Summa. Es wird nämlich dort in Behandlung der Frage nach der Wiederkehr nachgelassener Sünden unter jenen vieren, welche in besonderer Weise wiederkehren,

---

[1] Oben S. 9. [2] Lib. IV, c. 72. Considerandum tamen.

[3] De form. absol. c. 2, 7° (ed. cit. XIX 187 b).

[4] Stellen wie III, q. 86, a. 3 (c. a. et ad obiecta); a. 6; q. 89, a. 1 ad 2, in welchen der Hauptanteil an der Wirksamkeit des Bußsakramentes der Absolution als der Form des Sakramentes zugesprochen und ihr instrumentaleffektive Verursachung der Wirkungen beigelegt wird, beweisen durchaus nichts dagegen; denn ganz ebensolche Äußerungen finden sich auch im Sentenzenkommentar (s. oben S. 35).

der contemptus confessionis genannt. Ein Blick auf die nähere Begründung zeigt, daß nichts anderes gemeint ist als der Fall, daß ein Pönitent den mit der Reue verbundenen Vorsatz, seine Sünden zu beichten, aus Verachtung zu erfüllen unterläßt, und daß in diesem Falle die bei der Reue nachgelassenen Sünden (in der näher bezeichneten Weise) wiederkehren. Der ganze modus loquendi läßt erkennen, daß Thomas dieses Eintreten der Nachlassung bei der Reue nicht als einen seltenen Ausnahmefall ansieht, sondern als die regelmäßige Weise der Sündennachlassung[1].

Mit diesen beiden Sätzen: 1. die Buße (= das kirchliche Bußinstitut) ist ein wahres Sakrament des Neuen Bundes, bestimmt zur Nachlassung der nach der Taufe begangenen Todsünden, und 2. diese Nachlassung der Sündenschuld tritt ein bei der dem Empfang der Beicht und Absolution in der Regel vorangehenden contritio. steht Thomas vollkommen auf dem Boden der Tradition. Er entfernt sich nicht von demselben. Er hält die beiden Sätze fest, ersteren noch viel schärfer präzisierend, entsprechend der unterdessen stattgehabten genaueren Bestimmung der Begriffe von Sakrament, Sünde, Gnade und Rechtfertigung, während er für den zweiten Satz jene Einschränkungen beibehält, wie wir sie bei seinen unmittelbaren Vorgängern schon antreffen[2]. Wie findet nun Thomas die Lösung dieses scheinbaren Widerspruches, die Aufhebung des lang empfundenen Antagonismus von Reue und Absolution? Ist etwa dieses seine Lösung, daß er wenigstens für jene Fälle, in welchen die Nachlassung der Sünde erst im Augenblicke der Absolution eintritt, sie als wahrhaft vom Sakramente bzw. der Schlüsselgewalt gewirkt bezeichnet? Man hat sie darin gefunden, hat dabei einen kleinen Teil für das Ganze, hat das, was dem hl. Thomas als Ausnahmefall gilt, als die Regel genommen. — Welches ist also jene Lösung, die sich bezieht auf den regulären Fall des Eintrittes der Rechtfertigung

[1] Vgl. Petrus a Tarantasia, In Sent. IV, dist. 22, q. 1, a. 4 (Tolosae 1652, IV 246), welcher bei Behandlung der nämlichen Frage sagt: die beiden letzteren der vier Sünden (dolor de poenitentia habita und contemptus confessionis) richten sich gegen das Bußsakrament, und zwar erstere contra iam susceptum, letztere *contra suscipiendum*.

[2] Daß die Nachlassung der Sünde möglicherweise auch erst bei der Beicht eintreten könne, wird bereits zugegeben von Wilhelm von Auxerre (Summa aurea l. IV, De confessione [ed. cit. fol. 269]), Wilhelm von Paris (Tractatus de sacramentis, de poenit. cap. 4 [Opera omnia, Londini 1674, I 462]), Alexander von Hales (Summa IV, q. 60, m. 1, a. 1 ad contra 1 und bes. a. 3 [ed. cit. IV, fol. 247 f]).

schon bei der Reue? — Es ist die Theorie vom Vorauswirken der Schlüsselgewalt, d. h. die Anschauung, daß in der contritio, welche den Vorsatz des nachfolgenden Empfanges der Beicht mit Absolution in sich schließt, das Sakrament vorauswirke, und daß die sündentilgende Kraft der contritio nichts anderes als die Kraft des Sakramentes sei. — Kommt es aber nicht vor dem Empfange der Absolution zu jener Höhe der Reuegesinnung, daß sie durch Eingießung der Gnade contritio werden könnte, dann wird bei der Absolution selbst diese aus sich allein für die Gnadeneingießung noch nicht hinreichende Reuestimmung durch die Kraft des Sakramentes erhöht bis zu einem Akte der contritio und so die Rechtfertigung herbeigeführt. — In dieser Weise hält Thomas fest an den beiden durch die Tradition überkommenen Elementen der Sündennachlassung: contritio und potestas clavium, wahrer Herzensbekehrung des Pönitenten und Zuwendung der Erlösungsgnade durch das Sakrament der Kirche. Es ist also wesentlich ein und derselbe Heilsweg, es sind wesentlich die gleichen Faktoren des Heiles, welche wirksam sind; nur der Modus der Wirksamkeit ist ein verschiedener. — Diese beiden Modi sind nun noch im einzelnen darzulegen.

Was die erste Art der Wirksamkeit des Bußsakramentes, das Vorauswirken[1] in der contritio, betrifft, so mag man eine derartige Wirksamkeit wohl befremdlich für unsere dermalige Anschauung von sakramentaler Wirkungsweise finden, ja überhaupt nicht als sakramentales Wirken gelten zu lassen geneigt sein. Aber darauf kommt es auch hier nicht an, wo es sich vor allem um die Darstellung der Anschauung des hl. Thomas handelt. Thomas aber hat uns in dieser Beziehung nicht im Zweifel gelassen. Er hält auch dieses Vorauswirken für eine sakramentale Wirksamkeit. Und er hat diese seine Auffassung nicht bloß in vielen, mehr oder weniger ausführlichen gelegentlichen Äußerungen kundgegeben, sondern dieselbe auch ex professo in einem eigenen Artikel der Quaestiones quodlibetales zur Darstellung gebracht (Quodl. 4 [q. 7] a. 10[2]). Utrum per absolutionem sacerdotis culpa remittatur, lautet die Frage, und als Grund zu einer verneinenden Beantwortung wird angeführt: Gemäß Ps 31, 5 (Dixi: confitebor etc.) wird durch die contritio allein die Sünde nachgelassen. Die contritio geht aber der Absolution des

[1] Man gestatte der Kürze halber diesen Ausdruck, obwohl er vom Standpunkt des hl. Thomas aus nicht vollkommen zutreffend ist, da ja mit der contritio das Sakrament schon begonnen hat.

[2] Ed. cit. XVII 306 f.

Priesters voraus; denn der Priester darf einen Pönitenten nicht absolvieren, wenn er ihn nicht für einen contritus hält. Demnach kann sich die Absolution nicht auf die culpa peccati erstrecken. Hier ist es nun, wo Thomas eine prinzipielle Darlegung der Sache gibt. Die Sakramente, so beginnt die Antwort, wirken auf zweifache Weise, einerseits bei der wirklichen Spendung im Augenblicke des Empfanges, anderseits insofern sie vorhanden sind im Verlangen und Vorsatz des Empfanges. Und dies deshalb, weil die Sakramente wirken als Instrumente der rechtfertigenden Barmherzigkeit Gottes, Gott dem Herrn es aber eigen ist, sein Auge zu richten auf das Herz des Menschen, wie es 1 Kg 16, 7 heißt: „Die Menschen sehen das, was nach außen scheint, der Herr aber sieht das Herz." Und darum sind die Sakramente, im Gegensatz zu den Dingen der Natur, welche bloß wirken, wenn sie räumlich nahe gebracht und appliziert werden, auch wirksam, insofern sie im Verlangen existieren. Vollständiger freilich führen sie die Wirkung herbei, wenn sie in actu gespendet werden. So sei es bei der Taufe (sc. der Erwachsenen), so bei der Buße. Wenn einer actu absolviert würde, erhalte er vollständig die Wirkung des Sakramentes; wenn er aber vor dem aktuellen Empfang Verlangen trägt nach dem Sakramente, dann sei schon die Kraft der Schlüssel in ihm wirksam — iam virtus clavium operatur in ipso et consequitur remissionem culpae. Beigefügt wird dann noch, bei der Buße sei im Unterschied von der Taufe, welche ja in der Regel an Unmündige gespendet werde, diese Art der Wirksamkeit die regelmäßige, da zumeist die contritio der Beicht und Absolution vorausgehe.

Mit nicht geringerer Bestimmtheit, wenn auch in geringerer Ausführlichkeit, hatte Thomas diese seine Anschauung bereits im Sentenzenkommentar wiederholt vorgetragen. Secundum quod est in proposito, in proposito (voto) existens wirkt die Schlüsselgewalt, wirkt die Absolution und wirken die noch nicht aktuell vorhandenen Teile des Sakramentes: dies sind die oft wiederkehrenden Erklärungen[1].

[1] In Sent. IV, dist. 17, q. 3, a. 5, sol. 1; dist. 18, q. 1, a. 3, sol. 1; dist. 22, q. 2, a. 1, sol. 3. Ad tertiam quaestionem (utrum remissio peccatorum sit res sacramenti poenitentiae) dicendum, quod res sacramenti alicuius ultima est non tantum, quam efficit actualiter dispensatum, sed etiam quam efficit in proposito existens, sicut patet de baptismo in adultis. Et ideo cum poenitentia in proposito existens sacramentum, efficiat remissionem peccatorum non solum quoad poenam sed etiam quoad culpam, remissio peccatorum utroque modo est res ipsius poenitentiae sacramenti, quae aliquando tempore praecedit sacramentum exterius, aliquando autem in ipso sacramento efficitur. — De ver. q. 28, a. 8 ad 2.

— Ebendiese Anschauung finden wir auch noch klar ausgesprochen in der Summa c. gent. Thomas stellt auch hier wieder das Bußsakrament in Parallele mit der Taufe. Wie diese Wirkungskraft besitze, während sie erst noch im Vorsatze existiere, ebenso die Buße bzw. die Schüsselgewalt — sic et claves ecclesiae efficaciam habent in aliquo, antequam se eis actu subiciat, si tamen habeat propositum, ut eis se subiciat [1].

Der tiefere Grund dieser Auffassung, welchen Thomas selbst auch wiederholt andeutet, liegt in seiner Anschauung über die Heilszumittlung durch die Kirche bzw. durch die Sakramente der Kirche. Es gilt ihm als ein Grundsatz der Heilsökonomie des Neuen Bundes, daß wenigstens innerhalb der Kirche keine Gnade zur Nachlassung der Schuld uns zufließe ohne und außer den Sakramenten. Das Leiden Christi, dessen Kraft allein alle Schuld getilgt, und an das wir appellieren durch den Glauben, fließt uns zu und wird wirksam nur durch die Sakramente. Darum ist zur Nachlassung jeglicher Schuld notwendig, daß man sich in Beziehung und Verbindung setze zu den Sakramenten, deren Ausspendung der Kirche anvertraut ist. Und darum genügt im Neuen Bunde nicht mehr der einfache Akt der Reue, wie ehedem, sondern es gehört notwendig dazu eine Bezugnahme, Hinordnung, zunächst eine intentionelle, und so bald als möglich auch aktuelle zu den Sakramenten [2].

Noch manch andern Äußerungen liegt diese Anschauung zu Grunde; sie sind nur im Zusammenhalt mit dem eben Dargelegten ganz zu verstehen, während sie ihrerseits auch wieder das Dargelegte ergänzen und bekräftigen. Das gilt vor allem von mehreren Äußerungen über Wesen und Wirksamkeit der Reue (contritio). Zu einer wahren Reue gehört nämlich nach Thomas notwendig und wesentlich das propositum subiciendi se clavibus ecclesiae, so wesentlich, daß ohne diesen Vorsatz von einer wahren Reue in der neutestamentlichen Heilsordnung nicht mehr die Rede sein kann, so wesentlich, daß er dieses propositum und votum als zur Definition der contritio gehörig ansieht und manchmal contritio mit propositum confitendi gleichzusetzen

[1] Lib. IV, c. 72 v. fin.

[2] In Sent. IV, dist. 17, q. 3, a. 1, sol. 1: Resp. dic. quod passio Christi, sine cuius virtute nec actuale nec originale peccatum dimittitur, in nobis operatur per sacramentorum susceptionem, quae ex ipsa efficaciam habent. Ideo ad culpae remissionem, et actualis et originalis, requiritur sacramentum ecclesiae vel actu susceptum vel saltem voto, quando articulus necessitatis non contemptus sacramentum excludit. — Sol. 5 (Ecclesia fundatur in fide et sacramentis); a. 5, sol. 1.

scheint[1]. — Bezüglich der Wirksamkeit aber ist die contritio zu unterscheiden als Akt der Tugend und als Teil des Sakramentes, eine Unterscheidung, auf welche Thomas wiederholt zurückkommt, und die jene Theorie des Vorauswirkens noch weiter erläutert. Wie schon früher bemerkt, stellt nämlich Thomas auch bei den einzelnen Teilen des Bußsakramentes die Frage nach deren Wirkungen. Auf die Frage nun, ob und wie die Nachlassung der Sünde Wirkung der contritio sei, antwortet er: Die contritio kann zweifach betrachtet werden, insofern sie Teil des Sakramentes ist und insofern sie Akt der Tugend ist. In jeder Hinsicht ist sie Ursache der Sündennachlassung, aber je in verschiedener Weise. Insofern sie Teil des Sakramentes ist, wirkt sie zur Nachlassung der Sünde instrumentaliter, wie das bei allen Sakramenten der Fall ist. Insofern sie Akt der Tugend ist, ist sie nur Materialursache, indem sie die dispositio ultima für die Aufnahme der Gnade als der neuen Form in der Seele bildet[2]. In der contritio wirkt demnach schon das Sakrament instrumentaliter, die contritio bringt vi virtutis clavium die Wirkungen des Sakramentes hervor, wenigstens die erste und hauptsächlichste desselben, die Nachlassung der Sünde (samt ewiger Strafe) — contritio, inquantum habet virtutem clavium in voto, sic *sacramentaliter* operatur in virtute sacramenti poenitentiae[3].

In der bisherigen Darlegung der Theorie des Vorauswirkens wurde der theologischen Summa nicht Erwähnung getan. Es scheint das auch nicht ausdrücklich notwendig zu sein. Denn da dieses Vorauswirken sich nur als die Versöhnung von zwei Sätzen darstellt, welche

[1] Quodl. 4, a. 10 ad 3: Dicendum quod nunquam potest esse vera contritio sine voto clavium ecclesiae, quantumcunque sit dolor de peccato praeterito et propositum abstinendi in futurum. — De forma absol. c. 2: Nullus enim reputatur contritus, nisi habeat propositum subiciendi se ecclesiae clavibus, quod est habere sacramentum in voto. — In Sent. IV, dist. 17, q. 2, a. 1, sol. 1; sol. 2 ad 4; a. 5, sol. 2 ad 1. — Cfr. Comment. in Io 11, 6 in fine (ed. cit. III 682 b).

[2] In Sent. IV, dist. 17, q. 2, a. 5, sol. 1: Resp. dic. ad primam quaestionem, quod contritio potest dupliciter considerari, vel inquantum est pars sacramenti vel inquantum est actus virtutis. Et utroque modo est causa remissionis peccati, sed diversimode. Quia inquantum est pars sacramenti, primo operatur ad remissionem peccati instrumentaliter sicut et de aliis sacramentis patuit. Inquantum autem est actus virtutis, sic est quasi causa materialis remissionis peccati, eo quod dispositio est quasi necessitas ad iustificationem, ut supra dictum est. Dispositio autem reducitur ad causam materialem. . . . — Dafür, daß Thomas hiermit nicht die contritio im Augenblick der Absolution meint, bürgt die ganze Umgebung, in welcher obige Stelle sich befindet. Cfr. arg. 3, cum resp.

[3] De ver. q. 28, a. 8 ad 2.

der Aquinate unverändert auch in der späteren Zeit, auch noch in der Summa festgehalten hat, so darf man wohl ohne weiteres auch ein unverändertes Festhalten an diesem Vorauswirken selbst präsumieren, zumal da eine bestimmtere Äußerung über dieses Vorauswirken so wenig, ja noch weniger zu erwarten ist als über das vorausgehende Eintreten der Wirkungen. Schäzler[1] und ebenso neuestens Buchberger[2] haben denn auch in diesem Punkte eine Scheidung von früheren und späteren Werken nicht durchgeführt, sondern dieses Vorauswirken als Anschauung des Aquinaten schlechthin vorgetragen. Die Wichtigkeit der Sache jedoch sowie der Umstand, daß einige Äußerungen einen Wechsel der Anschauung nahezulegen scheinen, lassen es angezeigt erscheinen, alle etwa in Betracht kommenden Stellen der Summa noch eigens in Erwägung zu ziehen.

Die erste Äußerung, welche einen Wechsel der Ansicht zu verraten scheint, befindet sich noch in dem Opusculum de formula absolutionis (c. 2. 7°). Der Gegner hatte sich zum Beweise dafür, daß die indikative Absolutionsformel unberechtigt sei (die Schlüsselgewalt sich nicht auf die Sündenschuld erstrecke), u. a. auch auf die Erweckung des Lazarus nach der Auslegung bei Augustin und Gregor d. Gr. berufen. Thomas antwortet, daß nach Dionysius (= Pseudo-D. Areopagita) und Augustinus mit solchen allegorisch-mystischen Argumenten kein eigentlicher Beweis zu führen sei. Aber wenn auch, dann beweise die Sache höchstens dieses, daß der Priester einen Pönitenten nicht lösen dürfe, bei welchem er kein Zeichen von contritio wahrnehme — in quo signa contritionis non videt, *per quam homo iustificatur interius culpa remissa.* Nicht aber werde dadurch schon bewiesen, daß der Priester keine Gewalt über die Sündenschuld habe. Eine Gewalt aus eigener Machtvollkommenheit sei es freilich nicht. Gleichwohl erstrecke sich das Sakrament, das der Priester auf ministerielle Weise spende, auf die Schuld der Sünde. Thomas zeigt dies wieder durch einen Vergleich mit der Taufe. Sicut enim per baptismum dimittitur omnis culpa, et originalis et actualis, ita per sacramentum poenitentiae remittitur actualis culpa. Contingit autem quandoque in baptismo, quod aliquis, antequam sacramentum baptismi actu percipit, dum sacramentum habet in voto vel in proposito, *consequitur iustificationem a solo Deo.* Et tamen, si antea

[1] Die Wirksamkeit der Sakramente usw. 358 ff.

[2] Die Wirkungen des Bußsakramentes 134 ff.

consecutus non fuerit, ex vi sacramenti, nisi obicem opponat, iustificationem consequitur, sacramentum suscipiendo. Ita omnino est de poenitentia. Nullus enim reputatur contritus, nisi habeat propositum subiciendi se ecclesiae clavibus, quod est habere sacramentum in voto. Unde quandoque aliqui consequuntur iustificationem in ipsa absolutione, quam ante non fuerant assecuti. — Es fehlt also jeder Hinweis auf das Vorauswirken, der hier so nahe liegend scheint. Die Rechtfertigung beim votum sacramenti wird vielmehr Gott allein bzw. der contritio zugeschrieben. Die Argumentation ist allerdings nicht vollständig klar. Was soll der Hinweis (Nullus enim etc.) darauf, daß niemand wahre contritio hat, wenn der Vorsatz, sich der Schlüsselgewalt zu unterwerfen, fehlt? Will Thomas hiermit den Grund angeben, warum manchmal trotz contritio die Sündennachlassung nicht vor der Absolution eintrete? Es scheint so, obwohl er anderwärts diese Notwendigkeit des votum subiciendi nur zum Beweise dafür, daß die claves sich auf die Schuld erstrecken, anführt. Und es scheint also, daß Thomas hier nur den selteneren Fall (quandoque) zum Beweise seinem Gegner entgegenhält. — Eine mit der eben besprochenen ähnliche Stelle, die jedoch nur auf das Taufsakrament allein sich bezieht, findet sich in der q. 68 der Tertia. Hier wird im zweiten Artikel die Frage untersucht, ob ohne die Taufe jemand selig werden könne. Thomas antwortet: Die Taufe kann jemand fehlen entweder re et voto oder aber bloß re allein. In ersterem Falle kann man das Heil nicht erlangen, wohl aber in letzterem — sine baptismo actuali propter desiderium baptismi, quod procedit ex fide per dilectionem operante, *per quam Deus interius hominem sanctificat, cuius potentia sacramentis visibilibus non alligatur.* Hier wird doch unzweideutig jede Mitwirkung des Sakramentes ausgeschlossen. — Außerdem könnte man noch hinweisen auf mehrere Stellen (III, q. 69, a. 1 ad 2; a. 4 ad 2; q. 73, a. 3; q. 80, a. 1 ad 3), in welchen ebenfalls gesagt wird, die Wirkungen der Sakramente treten ein und das Heil kann man erlangen „ex voto sacramenti, propter desiderium, ex proposito baptismi vel subiciendi se clavibus ecclesiae, secundum quod habet sacramentum in voto", während Thomas früher oft (wenn auch nicht immer) das sacramentum in voto wirksam sein ließ. — Ein gewichtigeres Argument als diese zuletzt genannten Äußerungen, die man eventuell als ungenaue Ausdrucksweisen passieren lassen könnte, bildet noch III, q. 62, a. 6. Diese Stelle scheint entschieden die Unmöglichkeit dieser Theorie des Vorauswirkens zu beweisen. Von der Wirk-

samkeit der alttestamentlichen Sakramente ist an genanntem Orte die Rede, näherhin ob selbe auch die heiligmachende Gnade bewirken konnten gleich jenen des Neuen Bundes. Thomas spricht ihnen eine solche Gnadenwirksamkeit ab. Die Gerechten des Alten Bundes konnten mit der Kraft des Leidens Christi in Verbindung treten nur durch den geistigen Akt des Glaubens, dessen Ausdruck ihre Sakramente waren, nicht aber auf sakramentale Weise, d. i. per usum exteriorum rerum. Denn was erst in der Zukunft ist, das kann zwar wirken, insofern es in einem Akt des Geistes voraus existiert, wie z. B. der Plan der Ausführung vorausgeht und dieselbe leitet, nicht aber ist ein solches Vorauswirken möglich nach Weise der äußeren Hilfsmittel — illud quod nondum est in rerum natura, non movet secundum usum exteriorum rerum. Unde causa efficiens non potest esse posterior in esse ordine durationis, sicut causa finalis. — Andere Äußerungen, insbesondere jene über eine virtus causativa gratiae (a. a. O. a. 3) führe ich nicht an, weil ungleich bestimmtere sich auch im Sentenzenkommentar und in den Quaestiones disputatae finden[1]. Die bereits angeführten würden genügen, ein Aufgeben jener Theorie des Vorauswirkens wenigstens sehr wahrscheinlich zu machen, wenn nicht eine Anzahl anderer Äußerungen in ebendiesem letzten Teil der Summa das unveränderte Festhalten jener Ansicht verrieten.

Deutlich erinnert z. B. III, 90, a. 2 ad 2 daran: Dicendum quod satisfactio confert gratiam prout est in proposito, et auget eam prout est in executione *sicut etiam baptismus in adultis* — sinngemäß zu ergänzen: confert gratiam prout est in proposito et auget eam prout est in executione. — Hauptsächlich aber ist es die q. 86 und speziell deren letzter Artikel, welche zur Annahme nötigen, daß Thomas auch in Bezug auf das Vorauswirken die frühere Auffassung unverändert beibehalten habe. Die genannte Quästion handelt „von der Wirksamkeit der Buße in Bezug auf die Nachlassung der schweren Sünden". Die Sache wird in der gewohnten Weise zergliedert in kleine Unterfragen. Ob alle Sünden durch die Buße nachgelassen werden können; ob nicht eine Todsünde allein ohne die andern erlassen werden könne; ob ohne die Buße eine Nachlassung möglich sei; dann auch ob der reatus peccati und die reliquiae peccati stets ganz getilgt werden, lauten die Teilfragen. Die Antworten werden fast durchweg spekulativ aus dem Wesen der Bußtugend, deren

[1] In Sent. IV, dist. 1, q. 1, a. 4, sol. 2. — De ver. q. 27, a. 4, c. a. et ad 4.

hauptsächlichster Akt die contritio ist[1], begründet. Im Schlußartikel erst kommt die Frage, ob Nachlassung der Sünde Wirkung der Tugend oder des Sakramentes der Buße sei. Thomas antwortet: Sie gehören beiden als Wirkung zu. Denn die Akte des Pönitenten, welche die Materie des Bußsakramentes bilden, sind eben Akte der Bußtugend. Und weil nicht bloß die Form, sondern auch die Materie an der Wirksamkeit teilhat, so sind auch diese Akte Mitursache der Wirkungen, insofern nämlich diese Akte in Beziehung und Hinordnung zur Schlüsselgewalt stehen — prout hi actus aliqualiter ordinantur ad claves ecclesiae. Und demnach, so lautet der Schluß, ist die Sündennachlassung Wirkung der Buße, insofern sie Tugend ist, mehr aber noch, insofern sie Sakrament ist — et sic patet quod remissio culpae est effectus poenitentiae secundum quod est virtus, principalius tamen secundum quod est sacramentum[2]. Ich sage, nur mit Zugrundelegung fraglicher Theorie des Vorauswirkens kann man die ganze Quästion und speziell den Schlußartikel verstehen. Denn es ist klar, wenn die Nachlassung der Sünde, welche ja stets bei contritio — und nur von contritio ist in der ganzen q. 86 die Rede — sogleich eintritt, auch, ja sogar hauptsächlich Wirkung des Sakramentes der Buße sein soll, dann wirkt eben in der contritio bereits das Sakrament bzw. die virtus clavium voraus. Daß nämlich Thomas nicht etwa von der mit der Absolution gleichzeitigen contritio redet, dafür bürgt sowohl der Zusammenhang wie der Wortlaut. Es geht eben nicht an, ohne jedwede Andeutung von seiten des Aquinaten im sechsten Artikel plötzlich eine andere contritio (bzw. poenitentiae virtus) zu substituieren als in den ersten fünf Artikeln der q. 86. Daß aber Thomas in jenen ersten fünf Artikeln die vorausgehende contritio im Sinne hat, unterliegt aus dem Grunde keinem Zweifel, weil sonst Thomas seine ganze spekulative Darlegung der Wirksamkeit des Bußsakramentes auf den selteneren Fall (contritio im Augenblicke der Absolution) aufbauen würde. — Klarer noch indessen ist der Wortlaut. Was sollen die Ausdrücke von Hinordnung auf die Schlüsselgewalt (prout hi actus ordinantur ad claves — per ordinem ad claves ecclesiae) bei einer contritio, die der Absolution gleichzeitig, ja von ihr erst gewirkt ist? Wer die früheren Werke des Aquinaten gelesen, wird keinen Augenblick im Zweifel sein, was sie sollen, wie sie zu verstehen sind. — Ich wiederhole es also: Nur mit Zugrundelegung

[1] Vgl. bes. a. 2.

[2] III, q. 86, a. 6, c. a. — Dazu noch besonders zu vergleichen obi. 3 cum sol.

der Theorie des Vorauswirkens läßt sich eine befriedigende Erklärung der q. 86 und speziell des letzten Artikels derselben gewinnen.

Was ist nun aber mit jenen (oben S. 49 ff) für ein Aufgeben der Ansicht vorgeführten Äußerungen anzufangen? — Sie sind keineswegs in dem Grade mit jenem Vorauswirken unvereinbar, als es wohl für den ersten Anblick scheint. Am meisten gilt dies von der zuletzt angeführten Stelle q. 62, a. 6. Abgesehen davon, daß ich es nicht liebe, derartige spekulative Argumentationen ohne irgendwelche Zustimmung des Autors auf ein ganz anderes Gebiet zu übertragen; abgesehen davon, daß auch die Verbindung (continuatio) der Kraft des Leidens Christi mit den Sakramenten des Neuen Bundes und deren effektive Kausalität in denselben eine sehr überzeitliche und überräumliche ist und demnach jene Äußerungen von einer continuatio resp. motio per usum exteriorum rerum nicht allzu wörtlich zu nehmen sind: gerade beim Bußsakrament ist der Kontakt bzw. die Priorität der Ursache vor der Wirkung gewahrt dadurch, daß die contritio schon zum Sakramente gehört, daß mit ihr bereits das Sakrament beginnt. Mag also jene Stelle vielleicht noch gegen ein Vorauswirken der Taufe verwendet werden, gegen das Bußsakrament ist deren Beweiskraft noch mehr abgeschwächt. Ja Thomas selbst hebt sie vollständig auf, wenn er den in q. 62, a. 6 unterschiedenen doppelten Kontakt mit der Kraft des Leidens Christi, den sakramentalen und den rein geistigen vermittelst des Glaubens, ausdrücklich dem Akt der Bußtugend, d. i. der contritio, zuspricht: Ad passionem Christi ordinatur actus poenitentiae virtutis et per fidem et per ordinem ad claves ecclesiae. Et ideo utroque modo causat remissionem culpae virtute passionis Christi[1]. — Zur Erklärung der aus dem Opusculum de formula absolutionis angeführten Stelle aber (S. 49) — diese allein ist noch von Gewicht — kann man einerseits auf den Charakter des nicht ohne Eile und Eifer geschriebenen Streitlibelles hinweisen, anderseits auf den Standpunkt des Gegners, dem gegenüber mit einem derartigen spekulativen Argument nichts auszurichten war, da er eben die auch von Thomas zugegebene Tatsache, daß die Nachlassung der Schuld in der Regel bei der contritio eintrete, in seinem Sinne verwertete. Ihm gegenüber läßt also Thomas jene Theorie beiseite und beschränkt sich auf den selteneren, aber nicht zu leugnenden Fall, in welchem auch der Gegner eine Nachlassung der Schuld erst bei der Absolution zugeben mußte.

[1] III, q. 86, a. 6 ad 3.

Führt man sich nach allem dem noch einmal vor Augen, daß Thomas das Eintreten der Sündennachlassung bei der vorausgehenden contritio als die Regel auch noch in den späteren Schriften, einschließlich der Summa, festhält, ferner daß eben jene Partieen, in welchen die Theorie des Vorauswirkens hätte zur Darlegung kommen müssen, fehlen, so wird man trotz der geringeren Bezeugung genannte Theorie auch als endgültige Ansicht des hl. Thomas zu nehmen sich genötigt sehen, mag man über die Richtigkeit dieser Theorie denken, wie man will. — Desgleichen wird man, so sehr es unsern Vorstellungen von der sakramentalen Wirksamkeit vielleicht widersprechen mag, nicht im Zweifel sein, daß Thomas dieses Vorauswirken als ein eigentliches sakramentales Wirken ansieht. Es ist nicht mehr notwendig, dies noch näher zu beweisen[1]. Ein Rückblick auf die angeführten Äußerungen, insbesondere aber die Erinnerung, daß Thomas eben hierdurch zeigen will, wie Nachlassung der Sünde (samt ewiger Strafe) doch Wirkung des Bußsakramentes, Objekt der Schlüsselgewalt sei, obwohl sie bereits bei der Reue eintrete, löst alle Zweifel daran.

Auf mannigfache Weise war seit den Tagen Hugos von St Viktor und Abälards der Versuch gemacht worden, das Hauptproblem der Bußtheorie, das Verhältnis von Reue und Schlüsselgewalt, zu lösen. Man hatte es versucht durch Auflösung des Begriffes „Sünde" und Zuteilung der Bestandteile zur Hälfte an die Reue, zur Hälfte an die Absolution (Hugo und Richard von St Viktor): man hatte es versucht durch eine Auflösung bzw. Vervielfältigung des Begriffes „Nachlassung" (Nachlassung vor Gott und vor der Kirche, absolvere und ostendere absolutum: Robertus Pullus, Petrus Lombardus u. v. a.)[2]. Für Thomas ergibt sich die Lösung nicht durch eine Teilung, sondern durch Verbindung von Reue und Absolution zu einer und derselben Wirksamkeit. — Die Lösung ist übrigens nicht vollständiges Eigentum des Aquinaten. Die Elemente derselben finden wir bereits im Sentenzenkommentar seines Lehrers, des großen Albertus. Die Verarbeitung dieser Elemente, die konsequente Durchführung dieser Gedanken jedoch war dem größeren Schüler vorbehalten, der sich auch hier als den großen Systematiker erwies[3].

[1] Genaueres in ZfkTh XXVII (1903) 222 ff. [2] Genaueres ebd. 42 ff.

[3] Albertus Magnus, In Sent. IV, dist. 17, a. 1 ad 6; dist. 18, a. 1 ad 1; a. 7, resp. (ed. cit. XXIX 661 764 774). Wenn auch Albertus seinen Schüler überlebt und die beiden unvollendeten Hauptwerke erst gegen Ende seines Lebens zu schreiben begonnen hat, welche infolgedessen manches gemeinsame

Die Konsequenz drängte aber noch weiter. Wenn die in der Reue vorauswirkende Schlüsselgewalt sich auf die Sündenschuld erstreckte, dann mußte es auch, mußte es eigentlich noch mehr die gegenwärtig und aktuell wirkende Schlüsselgewalt. Daß es Fälle geben könne, in welchen die Rechtfertigung nicht schon vor, sondern erst während des Empfanges des äußeren Sakramentes (bei Beicht oder Absolution) eintrete, wurde, wie schon bemerkt, auch von andern zugegeben. Daß aber dieselbe dann erst recht virtute clavium eintrete und also die Nachlassung der Sünde direkt Wirkung der Schlüsselgewalt sei, diesen naheliegenden Schluß wagte weder Albertus noch Alexander und Bonaventura. Indem Thomas auch diesen Schritt macht, bleibt er gleichwohl der Tradition treu einerseits bezüglich der Tatsachenfrage, indem ihm nämlich dieses Eintreten der Rechtfertigung erst bei der Absolution als der seltenere Fall gilt, und anderseits bezüglich der theoretischen Forderungen, indem er auch in diesem Falle beide Faktoren, contritio und claves, tätig sein läßt.

Die Darstellung dieses zweiten Modus der Wirksamkeit des Bußsakramentes macht ein noch genaueres Eingehen auf

Gut, das Produkt des gegenseitigen Verkehres der beiden großen Geister, enthalten mögen, dürfte dies bei dem aus der früheren Zeit Alberts stammenden Sentenzenkommentar weniger der Fall sein. Zudem wird auch schon in der Summa Alexanders von Hales von einem ähnlichen Lösungsversuch referiert. IV, q. 80, m. 1 (ed. cit. IV, fol. 321) heißt es nämlich in Beantwortung der Frage, ob die Schlüsselgewalt sich auf die Sündenschuld erstrecke: Circa hoc diversi diversa sentiunt. Quidam enim dixerunt, quod est loqui de clavium potestate aut prout operatur in proposito confitendi aut in actu confessionis. Si prout operatur in proposito confitendi, sic, quia illud propositum clauditur in contritione, et contritione deletur culpa. Sic virtus clavium quodammodo se extendit ad delendam culpam. Non enim a culpa potest iustificari, nisi proponat sacerdoti confiteri. So referiert Alexander. Er selbst vermag nicht, sich dieser Ansicht anzuschließen; nur fürbittend bezieht sich nach ihm die Gewalt des Priesters auf die Schuld der Sünde. — Wieviel vom vierten Buch der Summa noch von Alexander selbst († 1245) abgefaßt ist und wieviel nach seinem Tode von Schülern ergänzt wurde, ist nicht mehr mit Sicherheit festzustellen, wenn auch der Traktat über die Buße der Hauptsache nach noch Alexander zugehört (vgl. Rütten, Studien zur mittelalterlichen Bußlehre 21 f). Es ist also nicht unmöglich, daß unter jenen quidam in erster Linie Albertus gemeint sein wird, welcher um 1245 bereits in Paris weilte. Thomas kam zwar auch um jene Zeit nach Paris, wird aber wohl schwerlich damals schon Gelegenheit gehabt haben, mit eigenen Ansichten hervorzutreten. — Wie wenig verarbeitet übrigens bei Albert jene Theorie des Vorauswirkens noch ist, geht daraus hervor, daß er bei der näheren Erörterung die Wirksamkeit des votum clavium doch wieder nur darauf beschränkt, daß sie die an sich unendliche Sündenstrafe „den menschlichen Kräften proportioniert“ mache.

die Rechtfertigungslehre der Aquinaten notwendig[1], führt aber auch noch tiefer ein in dessen Auffassung des Ineinandergreifens von subjektiver und objektiver, ethischer und sakramentaler Tätigkeit und ergänzt bzw. führt das Vorausgehende in mehrfacher Hinsicht weiter.

Die Sündennachlassung ist in concreto gesprochen nichts anderes als die Rechtfertigung des sündhaften Menschen, in abstracto aber nur eines der mehreren Momente, welche im Rechtfertigungsprozeß konkurrieren. Und hier ist sie dann nach scholastischer Anschauung und speziell nach der Anschauung des hl. Thomas nicht etwa ein bloß juristisch-forensischer Akt, sondern ein subjektiv-objektiver, ethisch-physischer Vorgang, entsprechend der Auffassung vom Wesen der Sünde. Es ist nämlich nach Thomas in der Sünde vor allem zu unterscheiden der vorübergehende Akt der Sünde und ein aus diesem Akt hervorgehender bleibender Zustand. Jener gehört der Vergangenheit an, auf ihn kann sich in keinerlei Weise die Wirksamkeit des Sakramentes beziehen, ihn etwa ungeschehen machen[2]. Nur die fortexistierenden Folgen jenes Aktes sind es, obgleich auch diese nicht nach allen Rücksichten hin aufgehoben werden können. Die Sünde ist nämlich einerseits eine deordinatio gegenüber der gottgewollten Hinordnung auf das letzte Ziel, involviert eine aversio a Deo, dem letzten Ziele dieser Ordnung, und eine conversio ad creaturam. Das erstere ist das spezifische Merkmal der schweren Sünde, wiewohl es psychologisch betrachtet allerdings zumeist erst das sekundäre ist.

---

[1] Wir folgen dabei nur den Spuren des Aquinaten, der in der Summa fort und fort auf die bereits in I II^{ae}, q. 109—114, bes. q. 113, a. 1—10 dargestellte Gnaden- und Rechtfertigungslehre zurückverweist, während im Sentenzenkommentar der Abschnitt de iustificatione impii mitten in die Bußlehre (IV, dist. 17, q. 1, a. 1—5) hineingenommen ist. Die mannigfachen Differenzen in der Auffassung der Lehre des hl. Thomas über die Rechtfertigung im Bußsakramente, ganz besonders aber die protestantischen Anklagen auf magische und mechanische Auffassung der sakramentalen Wirksamkeit durch die Scholastik beruhen entweder auf Unkenntnis oder auf absichtlicher Vernachlässigung der Rechtfertigungslehre. Welcher von beiden Quellen aber das Verfahren entspringt, in dogmengeschichtlichen Darstellungen die Sakramentenlehre der Gnaden- und Rechtfertigungslehre voranzusetzen (Harnack, Dogmengesch. III^3 484 ff 550 ff, ebenso bezüglich der Lehre des Tridentinums 624), obwohl in allen systematischen Werken der Scholastik (und deshalb auch vom Tridentinum) die umgekehrte, weil allein mögliche Reihenfolge eingehalten wird, das entzieht sich natürlich der Beurteilung. Seeberg (Lehrbuch der Dogmengeschichte II, Erlangen und Leipzig 1903) hält übrigens wieder die natürliche Reihenfolge der Darstellung ein.

[2] In Sent. IV, dist. 18, q. 1, a. 2, sol. 2; dist. 22, q. 1, a. 1, sol. ad 2; S. III, q. 85, a. 1 ad 3.

Diese deordinatio mentis, welche sich im Augenblicke der Sündentat vollzieht, wird habituell und existiert moralisch fort, solange sie nicht retraktiert und widerrufen wird durch einen gegenteiligen Akt des Willens. Und dieser Akt des Widerrufes, diese reordinatio — entsprechend der vorausgegangenen deordinatio sich auch doppelseitig betätigend per aversionem a peccato und conversionem in Deum — ist das erste Moment in dem, was man Nachlassung der Sünde, in concreto gesprochen, nennt[1]. — Das zweite Moment liegt auf seiten Gottes. Jene in der Sünde gelegene Hintansetzung des Schöpfers gegenüber dem Geschöpfe ist nämlich für Gott eine iniuria, durch deren Zufügung (offensa im aktiven Sinne) Gott beleidigt wird (offensa im passiven, natürlich nur in einem zu menschlichen Verhältnissen analogen Sinn zu nehmen). Die indignatio über diese Beleidigung geht über in den bleibenden Zustand der Ungnade und in das bleibende Verhältnis der Ungnade. Insofern dann jene deordinatio und diese iniuria et offensa frei gewollt, der Mensch also dafür verantwortlich ist, begründet sie eine culpa (auch reatus culpae)[2]. Und in der Aufhebung dieser habituellen indignatio durch Verzeihung — condonatio iniuriae, besteht das zweite Moment der Sündennachlassung, remissio quoad iniuriam (offensam) et culpam. — Zu dem bisher besprochenen subjektiv ethischen Verhältnis, wie es mehr oder weniger auch unter Menschen statthat, kommt nun zwischen Gott und Mensch noch ein drittes Moment hinzu, das spezifische Merkmal der übernatürlichen Ordnung, eine objektiv-physische Grundlage resp. ein objektiv-realer Effekt jenes ethischen Verhältnisses. Wie nämlich die Begnadigung nicht in einer bloßen acceptatio in gratiam besteht, sondern zugleich einen bleibenden Effekt in der Seele des Begnadigten mit sich bringt (die Gnade im eigentlichen theologischen Sinne), ebenso hat die Ungnade Gottes, der Verlust

[1] In Sent. IV, dist. 14, q. 2, a. 5, sol. (vgl. a. 4, sol.). Quodl. 6, a. 16; C. gent. 4, c. 72; I II^{ae}, q. 87, a. 1 3 4; III, q. 86, a. 2; a. 3 ad 3; a. 4, c. a. et ad 1. — Vgl. Comp. theol. c. 146.

[2] In Sent. II, dist. 35, q. 1, a. 1; IV, dist. 14, q. 2, a. 1, sol. 1 2; dist. 18, q. 1, a. 2, sol. 3; De ver. q. 28, a. 2; I II^{ae}, q. 21, a. 2; q. 113, a. 2; II II^{ae}, q. 34, a. 2; III, q. 85, a. 2 et 3. — Der culpa steht gegenüber die Strafe, welche aber nicht sogleich erfolgt, sondern vorerst auf dem Verletzer der Ordnung lastet als reatus poenae, i. e. obligatio ad poenam, gewöhnlich einfach reatus genannt, im Unterschied von culpa und poena (In Sent. II, dist. 42, q. 1, a. 2, sol.). Reatus culpae wird von Thomas abgelehnt; reatus ohne Beisatz ist bei ihm stets reatus poenae (z. B. In Sent. IV, dist. 14, q. 2, a. 1, qc. 2 et 3; I II^{ae}, q. 87; III, q. 86, Deinde . . .).

des göttlichen Wohlgefallens, stets ein physisch-reales Korrelat untrennbar bei sich[1]. Dieses stellt sich für die Seele dar als eine macula, weil eine privatio debiti nitoris. Und daher zur Bezeichnung dieses dritten Momentes bei der Sündennachlassung der Ausdruck remissio quoad maculam[2]. — Diese drei Momente also sind nach Thomas wohl zu unterscheiden, aber niemals voneinander zu trennen. Es gibt keine Aufhebung, Verzeihung der Beleidigung auf seiten Gottes ohne Aufhebung, Widerruf auf seiten des Menschen. Und es gibt keine Verzeihung und Aussöhnung zwischen Gott und Mensch ohne Eingießung der Gnade.

Der dargelegten Auffassung entsprechend konkurrieren nach Thomas bei der Rechtfertigung eines Erwachsenen[3] ebenfalls drei zu unterscheidende, aber nicht zu trennende Momente: 1. motus liberi arbitrii (in Deum et in peccatum), 2. remissio culpae, 3. infusio gratiae. Sie konkurrieren, d. h. finden gleichzeitig, in ein und demselben Augenblicke statt. Keine Reihenfolge der Zeit, sondern nur eine Reihenfolge der Natur ist zu unterscheiden[4]. — In langen und eingehenden Untersuchungen beschäftigt sich denn auch Thomas mit der damals celebren Frage nach dieser Reihenfolge[5]. Und, mit Zu-

[1] In Sent. III, dist. 32, a. 1 et 4; IV, dist. 18, q. 1, a. 2, sol. 2; De ver. q. 27, a. 1, c. sol.; ad 2 und 5. — S. I II^{ae}, q. 110, a. 1, c. a. und ad 1; q. 113, a. 2, obi. 2 cum sol.; III, q. 86, a. 2.

[2] In Sent. IV, dist. 14, q. 2, a. 1, sol. 3 ad 2; dist. 18, q. 1, a. 2, qc. 1; S. I II^{ae}, q. 86 und q. 109, a. 5. — Die macula ist bei Thomas keineswegs identisch mit der habituell gewordenen deordinatio im obigen Sinne, während er die auch nach der Sündennachlassung zum Teil noch bleibende inordinatio von Seelenpotenzen zu den reliquiae peccati rechnet. Anders Oswald, Die dogm. Lehre von den hl. Sakramenten II^4 5. Obwohl im allgemeinen in der privatio gratiae bestehend, ist diese macula doch bei den verschiedenen Sünden verschieden: In Sent. IV, dist. 18, q. 1, a. 2, qc. 1; S. I II^{ae}, q. 86 und q. 109, a. 5. — Die ersten Versuche zur genaueren Bestimmung dieser macula finden sich bei Petrus Lomb. IV, dist. 18 v. fin.

[3] „De iustificatione *impii*" lautet der stereotype Titel dieser Abhandlung (In Sent. IV, dist. 17, q. 1; De ver. q. 28 und S. I II^{ae}, q. 113).

[4] In Sent. IV, dist. 17, a. 5, qc. 2 3. De ver. q. 28, a. 9. I II^{ae}, a. 7.

[5] Die erste derartige Abhandlung de iustificatione impii finde ich bei Petrus Pict., Sent. III, c. 2 (Migne, Patr. lat. CCXI 1044), welcher vier Momente aufzählt: infusio gratiae, motus surgens ex libero arbitrio, contritio und peccatorum remissio. Sie sind gleichzeitig; es ist bloß ein Aufeinanderfolgen der Natur, nicht der Zeit. In c. 11 (ebd. CCXI 1064) beschäftigt er sich mit den Schwierigkeiten des Verhältnisses von Sündennachlassung und Gnadeneinziehung, ohne sie zu lösen. — Bestimmter bei Wilhelm von Auxerre, Summa aurea III (ed. cit. fol. 121, col. 4 ff; vgl. IV, fol. 267, col. 3). Das erste (der Natur,

grundelegung der aristotelisch-scholastischen Körperlehre, ist dies seine Ansicht: Ein jedes der drei konkurrierenden Momente ist beziehungsweise das erste. Die remissio culpae ist früher als die infusio gratiae secundum ordinem causae materialis, ex parte hominis iustificandi; später aber als die infusio gratiae ist sie secundum ordinem causae formalis et efficientis, ex parte Dei iustificantis[1]. Die motus liberi arbitrii aber sind früher als Gnadeneingießung und Sündennachlassung secundum rationem causae materialis — sie disponieren die Seele für die Aufnahme der neuen Form als dispositio ultima — und sind später als die Gnadeneingießung secundum rationem causae formalis; denn sie sind bereits actus gratia formati[2]. — In

nicht der Zeit nach) ist nach ihm die Eingießung der Gnade, welche causa formalis der Sündennachlassung und damit der ewigen Strafe ist; dann folgt motus liberi arbitrii (= motus fidei) und contritio (= motus in peccatum); und dadurch wird Nachlassung der zeitlichen Strafen verdient. — Alexander von Hales (IV, q. 58, m. 4 in 4 Artikeln und q. 72 und 73 [ed. cit. IV, fol. 242 f 286 ff]), Albertus Magnus (In Sent. IV, dist. 17, a. 10 f [ed. cit. XXIX 673 ff]) und Bonaventura (In Sent. IV, dist. 17, p. 1, a. 1, q. 3 und a. 2 [ed. cit. IV 421 und 424 ff]) zählen ebenfalls vier Stücke (infusio gratiae und remissio culpae, motus liberi arbitrii und contritio), während Thomas die beiden letzteren zu einem duplex motus liberi arbitrii zusammenzieht. Trotz der Übereinstimmung im allgemeinen interessante Unterschiede in der Reihenfolge und Begründung! Vgl. auch v. Schäzler, Die Wirksamkeit der Sakramente 243 ff.

[1] In Sent. IV, dist. 17, a. 4, q. 1. In der sol. 1 (Sündennachlassung und Gnadeneingießung verhalten sich wie in der Naturwelt die corruptio zur generatio). Unde cum gratiae infusio et remissio culpae, ut ex dictis patet, se habeant sicut introductio unius formae et expulsio alterius, constat quod *secundum ordinem causae materialis* remissio culpae praecedit infusionem gratiae; sed *secundum ordinem causae formalis efficientis et finalis* infusio gratiae natura prior est. Et propter hoc etiam utrumque invenitur dici causa alterius. Infusio enim gratiae est causa remissionis culpae per modum causae formalis. Sed extirpatio vitiorum dicitur operari virtutum ingressum per modum causae materialis. De ver. q. 28, a. 7 und 8. — Prägnant ausgedrückt: die remissio culpae ist später als gratiae *infusio*, früher als gratiae *consecutio:* S. I II^{ae}, q. 113, a. 8 ad 1: . . . Infusio gratiae et remissio culpae dicuntur ex parte Dei iustificantis. Ideo ordine naturae prior est *gratiae infusio* quam culpae remissio. Sed si sumuntur ea quae sunt ex parte hominis iustificati, est e converso. Nam prius est ordine naturae liberatio a culpa quam *consecutio gratiae* iustificantis.

[2] In Sent. IV, dist. 17, a. 4, qc. 2; vgl. die folgende Anmerkung. De ver. q. 28, a. 8: Oportet igitur dicere secundum aliam opinionem, quod praedicti motus eodem ordine se habeant ad utrumque, ut quodammodo praecedant, quodammodo sequantur ordine naturae. Nam si ordo naturae attendatur *secundum rationem causae materialis*, sic motus liberi arbitrii praecedit naturaliter gratiae infusionem sicut dispositio materialis formam. Si autem attendatur *secundum rationem causae formalis*, est e converso. — Treffend wieder I II^{ae}, q. 113, a. 8 ad 3: . . . et

dieser anscheinend „leeren und spitzfindigen", genauer betrachtet und richtig verstanden scharfsinnigen Unterscheidung liegt die Lösung der Schwierigkeit, wie nämlich Thomas bei der Rechtfertigung vor dem wirklichen Empfange des Bußsakramentes contritio verlangen kann, da doch nach ihm die Reue erst contritio wird, wenn sie von der heiligmachenden Gnade formiert ist[1]. — In dieser Auffassung der motus liberi arbitrii als dispositio ultima ist auch grundgelegt die Ansicht des hl. Thomas, daß der Grad der heiligmachenden Gnade abhängig sei von der Stärke dieser motus[2].

---

ideo motus liberi arbitrii naturae ordine praecedit *consecutionem gratiae*, sequitur autem *gratiae infusionem.*

[1] In Sent. IV, dist. 17, a. 4, sol. 2. Et ideo dicendum est, quod aliquo modo gratiae infusio et culpae remissio praecedunt, aliquo autem modo praedicti motus. Quod patet ex simili in generatione naturali, quae est terminus alterationis. In eodem enim instanti terminatur alteratio ad dispositionem quae est necessitas et generatio ad formam. Et tamen secundum ordinem naturae utrumque est prius altero aliquo modo. Quia dispositio quae est necessitas praecedit formam secundum ordinem causae materialis. Sed forma est prior secundum ordinem causae formalis. Et secundum hunc modum illa qualitas consummata est etiam formalis effectus formae substantialis, secundum quod forma substantialis est causa accidentalium. Et ideo cum isti motus, qui sunt in ipsa iustificatione impii, sint quasi dispositio ultima ad gratiae susceptionem suo modo, praecedunt quidem in via causae materialis, sed sequuntur in via causae formalis. Et ideo *nihil prohibet eos esse formatos*, quia hoc ad rationem et perfectionem esse formalis pertinet, sicut qualitates, quae introducuntur simul cum forma substantiali, quodammodo formantur per formam substantialem. Et sicut qualitas praedicta ante sui consummationem et formae introductionem non erat formata, sed informis, ita etiam est de motu liberi arbitrii, si tamen continuatus in fine perficiatur per gratiae infusionem. Nec est inconveniens. Quia etsi sit aliquo modo *idem secundum genus naturae*, non tamen est idem secundum genus moris. — Schon in sol. 1 hatte Thomas einleitend bemerkt, daß ein Ding zugleich causa und causatum des andern sein könne, je nach der Art der Kausalität.

[2] Thomas führt dies bei einer andern Gelegenheit genauer aus, nämlich beim Wiederaufleben der Tugenden. S. III, q. 89, a. 2 (In Sent. III, dist. 31, a. 4, sol. 1). Solche Formen, welche im verschiedenen Grade in einem Subjekte sein können — es sind das nur akzidentelle Formen, und eine solche ist auch die heiligmachende Gnade —, sind unabhängig von der größeren oder geringeren Disposition des Subjektes. Und da die motus liberi arbitrii eben ultima dispositio der Rechtfertigung sind, ist der Grad der Gnade von dieser Intensität des motus abhängig (des freien Gnadenwillens Gottes selbstverständlich unbeschadet [In Sent. a. a. O.]) — manifestum est autem, quod formae quae possunt recipere magis et minus, intenduntur et remittuntur secundum diversam dispositionem subiecti ut in II (nämlich I II^{ae}, q. 52, a. 1 u. 2) habitum est. Et inde est, quod secundum quod motus liberi arbitrii in poenitentia est intensior vel remissior, secundum hoc poenitens consequitur maiorem vel minorem gratiam.

Dies also ist in Kürze die Ansicht des hl. Thomas über das Wesen der Sündennachlassung: Bei der Rechtfertigung Erwachsener wird die Sünde nachgelassen durch Eingießung der Gnade unter gleichzeitiger Betätigung des Willens in Akten des Glaubens (motus in Deum = actus fidei charitate formatae) und der Reue (motus in peccatum = actus poenitentiae charitate formatae = contritio).

Während es nun zuerst darauf ankam zu zeigen, wie nach Thomas auch beim Eintreten der Sündennachlassung in der vorausgehenden contritio das Sakrament an der Wirksamkeit beteiligt ist, ist hier zu zeigen, daß im Falle der Rechtfertigung im Augenblicke der Absolution auch die Bußtugend (contritio) mitwirkt. An den meisten Stellen, wo Thomas ausdrücklich von dem (selteneren) Fall der Rechtfertigung im Augenblicke der Absolution redet, sagt er bloß ganz kurz und allgemein, der attritus (non plene contritus) erlangt Gnade und (dadurch) Sündennachlassung, erlangt die Rechtfertigung in ipsa confessione et absolutione, und zwar virtute clavium[1]. Eine nähere Beschreibung dieses zweiten Modus der Rechtfertigung gibt er nirgends. Sind wir nun berechtigt bzw. verpflichtet, die oben dargelegten Prinzipien der Rechtfertigungslehre, speziell die Forderung eines motus liberi arbitrii in Deum et in peccatum, eines gleichzeitigen actus contritionis, auch auf diesen zweiten Modus der sakramentalen Rechtfertigung anzuwenden? Ich antworte mit einem entschiedenen Ja. An allen Stellen nämlich, wo Thomas Darlegungen über die Notwendigkeit jenes duplex motus liberi arbitrii gibt, spricht er ganz allgemein, ohne Einschränkung, ja mehrfach sogar exklusiv: Nullus habens usum liberi arbitrii potest iustificari absque usu liberi arbitrii, qui fit in ipso instanti suae iustificationis[2]. — Die Gründe ferner, welche Thomas anführt[3] dafür, daß die Rechtfertigung bei Erwachsenen sich nur unter gleichzeitiger Betätigung des Willens vollziehe, treffen alle auch bei der Rechtfertigung im Augenblicke der Absolution zu. — Noch mehr, Thomas selbst erinnert innerhalb der Lehre vom Bußsakrament wiederholt an die in der Rechtfertigungslehre hierüber aufgestellten Grundsätze[4].

[1] Die Stellen s. S. 41 ff.

[2] De ver. q. 28, a. 3. Ebenso bestimmt a. 8. Was der Rechtfertigung vorausgehe, heißt es an letztgenannter Stelle, seien immer nur actus fidei informis und attritio. Et de talibus motibus l. arbitrii ad praesens non loquimur, sed de illis, qui sunt simul cum gratiae infusione, *sine quibus iustificatio esse non potest in adultis.*

[3] De ver. q. 28, a. 3, c. a. et ad 10; I II^{ae}, q. 113, a. 3. — Vgl. In Sent. IV, dist. 17, q. 1, a. 3, sol. 2.

[4] S. III, q. 86, a. 6 ad 1; ad contrarium q. 89, a. 1; a. 2 u. ö.

Daß Thomas in dieser Beziehung wenigstens in der späteren Zeit keinerlei Ausnahme, selbst auch nicht für die Taufe (sc. Erwachsener), macht, zeigt ein Vergleich der Beantwortung von zwei ganz ähnlichen Einwürfen gegen diese Theorie von der Notwendigkeit gleichzeitiger motus liberi arbitrii bei der Rechtfertigung Erwachsener. Die Sache verdient hier um so mehr eine kurze Erörterung, als eine der beiden Äußerungen, und zwar die frühere (ohne Erwähnung der späteren), im entgegengesetzten Sinne ins Feld geführt wird. In Sent. IV, dist. 17, q. 1, a. 3, qc. 2 wird als dritter Einwand eine Stelle aus dem C. I. C.[1] angeführt, wonach Kinder und Schlafende die Wirkung der Taufe empfangen können. Im corpus solutionis hatte Thomas die Notwendigkeit der motus liberi arbitrii zur Rechtfertigung Erwachsener dargelegt, ohne hier noch ausdrücklich zu sagen, daß es gleichzeitige motus sein müssen. Zur Lösung des genannten Einwandes erklärt nun Thomas: Auch ein adultus könne im Schlafe durch die Taufe die Gnade erlangen wegen der habituellen Disposition, die von dem vorausgegangenen motus liberi arbitrii geblieben sei, welch letzterer für sich allein nicht genügend disponiert habe zur Gnade, jedoch jetzt durch die vom Sakrament erteilte Disposition ergänzt werde. Und demnach, schließt Thomas, könne außer dem Sakrament kein Erwachsener gerechtfertigt werden ohne gleichzeitige motus, könne es aber durch das Sakrament, wenn wenigstens ein die Fiktion ausschließender motus liberi arbitrii vorhergegangen sei. So im Sentenzenkommentar. Ein ganz ähnlicher Einwand aus Augustinus (Confessiones IV 4, Taufe eines bewußtlosen Kranken) wird nun in q. 28 de ver. a. 3, arg. 2 et 8 (und ebenso wieder in I II^{ae}, q. 113, a. 3) in der gleichen Sache gebracht. Im corpus articuli (der ersteren Stelle) hatte nun Thomas, im Unterschiede zur obigen Stelle des Sentenzenkommentars, sich ganz uneingeschränkt für die Notwendigkeit gleichzeitiger motus liberi arbitrii ausgesprochen. Und dementsprechend lautet auch die Antwort auf die beiden Gegenargumente viel vorsichtiger als im Sentenzenkommentar: Wenn ein derartig im Delirium Getaufter vor der Krankheit bereits Verlangen nach der Taufe gehabt, so erlangt er die Wirkung des Sakramentes wegen dieses vorausgehenden Verlangens, und zwar hauptsächlich dann, wenn er nach der Taufe den Gebrauch des freien Willens wiedererlangt hat und in das Geschehene einwilligt. Nur im Falle dringendster

[1] Extra de bapt. et eius effectibus, cap. Maiores.

Todesgefahr erklärt Thomas die Taufe eines amens für erlaubt, die eines bloß Schlafenden niemals. In der Summa aber sagt er kurz: Quia et prius et postea baptismum acceptavit, wurde jener im Delirium Getaufte gerechtfertigt. Wenn also auch im Sentenzenkommentar Thomas, durch die Autorität des C. I. C. gedrängt, noch Ausnahmen zugestanden hat, so tut er es schon nicht mehr in den qq. de veritate und ebensowenig in der Summa. — Daraus ergibt sich, daß jene Stellen, an welchen Thomas, etwas genauer sich ausdrückend, erklärt, daß der attritus durch die Absolution (durch die Schlüsselgewalt) perfecte contritus werde[1], im eigentlichsten Sinne zu verstehen sind, nicht etwa bloß formaliter — insofern die attritio informis durch die hinzutretende heiligmachende Gnade formiert wird, und nicht bloß aequivalenter — insofern die Wirkung die nämliche ist[2].

So sind also auch bei der Rechtfertigung im Augenblicke der Absolution Sakrament der Buße und Tugend der Buße zugleich wirksam, wie das Thomas ganz allgemein, ohne Beschränkung auf die eine oder die andere Art der Rechtfertigung, wiederholt als notwendig erklärt[3]. Beide Faktoren, contritio und claves, kommen auch hier zur vollen Geltung. Das dürfte der ganze Unterschied der beiden Arten der Rechtfertigung sein: Sind die motus liberi arbitrii des Pönitenten schon beim ersten Entschlusse, sich zu bekehren und Buße zu tun, stark genug, dann tritt die Rechtfertigung schon vor dem wirklichen Empfange des Sakramentes ein; sind sie nicht stark genug, so werden sie beim aktuellen Empfange

[1] Quodl. 4, a. 10: Unde quandoque contingit, quod aliqui non perfecte contriti virtute clavium *gratiam contritionis* consequuntur, dummodo non ponant obicem Spiritui sancto. Vgl. Comment. in Mt 16 b (ed. cit. III 220). Sed potest accidere, quod aliquis accedit non totaliter contritus, qui *virtute gratiae collatae in sacramento perfecte efficitur contritus.*

[2] So Suarez, De poenit. disp. 5, sectio 3 v. fin. mit vielen andern, neuestens z. B. Pesch, Praelectiones dogmaticae VII, Friburgi 1897, n. 170; Billot, De ecclesiae sacramentis II[2] 137; Sasse, De sacramentis II 156. Alle bei letzterem aus Thomas beigebrachten Stellen sind bedeutungslos, weil sie von der vorausgehenden, nicht aber von der gleichzeitigen Disposition reden, während die daselbst entkräfteten Stellen zum Beweise nicht notwendig sind.

[3] In Sent. IV, dist. 14, q. 2, a. 1, sol. 1 und 2; a. 5, c. sol. und ad 2. S. III, q. 86, a. 2 (vgl. mit a. 6); q. 89, a. 1 ad 2. — Mit den empirischen Schwierigkeiten, welche diese Theorie bietet, setzt sich Thomas allerdings nicht auseinander. Cajetan (s. den 2. Teil) zieht die volle Konsequenz. Auch v. Schäzler (Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente 473 ff) setzt sich mit diesen Konsequenzen auseinander.

erhoben[1]. Und also sind es, wie es scheint, nach Thomas im Akte der Rechtfertigung selbst immer, gleichviel ob vorsakramentale oder sakramentale Rechtfertigung, die nämlichen motus liberi arbitrii[2]. — Das Kausalitätsverhältnis aber von motus liberi arbitrii und sakramentaler Gnade, von Tugend und Sakrament der Buße, dürfte sich Thomas etwa folgendermaßen vorgestellt haben: Bei der Rechtfertigung vor dem wirklichen Empfange des Sakramentes erhebt sich der Pönitent durch eigene Aktivität (freilich nicht ohne divinum auxilium = Beistandsgnade) zu jener sittlichen Höhe der motus liberi arbitrii, wie sie notwendig ist, um dispositio ultima für den Akt der Rechtfertigung sein zu können. Und in diesem Augenblicke werden die motus durch Eingießung der heiligmachenden Gnade, welche ihrerseits durch das votum sacramenti beigebracht wurde, zu actus formati, zur contritio, erhalten auch vom Sakramente her die sündentilgende Kraft. Bei der Rechtfertigung im Augenblicke der Absolution aber werden

---

[1] Das traditionelle obicem non ponere (In Sent. IV, dist. 17, q. 3, a. 5, sol. 1; dist. 18, q. 1, a. 3, sol. 1; Quodl. 4, a. 10 u. ö.) bedeutet also bei Thomas nicht etwa eine vollständige Untätigkeit des Willens. Der Sinn des Ausdruckes ist bei Thomas dieser: Die Gnade bringt den Willen zu einem Akte der contritio, wenn dieser es nicht durch entgegengesetzte Akte verhindert. Der Ausdruck negiert also nicht jede Aktivität des Willens, sondern bloß die Aktivität desselben aus eigener Initiative.

[2] In Sent. IV, dist. 18, q. 1, a. 3, sol. 1 nennt Thomas die notwendige Disposition praeparatio, welche manchmal vor dem Empfange des Sakramentes vorhanden ist, manchmal erst beim Empfange auftritt; einmal muß sie da sein. — Für die spätere Zeit ist mir auch hier nicht der geringste Zweifel. Jene unerläßlichen motus liberi arbitrii müssen einfach eine vera poenitentia sein, und zum Begriffe der vera poenitentia gehört, daß uns die Sünde mißfalle, quia est contra Deum super omnia dilectum. S. III, q. 86, a. 3 und 6 ad 1. Vgl. S. 40. — Vollkommen recht hat A. Arnauld (Dissertatio theologica, qua exponitur breviter et probatur vera sententia S. Thomae de sacr. poenitentiae [Oeuvres, Paris-Lausanne 1779, XXVI, 224 ff]), wenn er sagt, es sei eine leere Annahme ohne jede Begründung, zu behaupten, Thomas nenne die motus liberi arbitrii zwar jedesmal contritio, meine aber etwas Verschiedenes, oder die q. 86 sei von der poenitentia perfecta zu erklären. Arnauld hat nur dies übersehen, daß nach Thomas diese immer gleiche und immer erforderliche contritio nicht notwendig vorausgehen muß, sondern auch von der sakramentalen Gnade erst gewirkt werden kann im Augenblicke der Rechtfertigung, daß also Thomas trotz der ausnahmslosen Forderung von contritio keineswegs Contritionist ist (ganz abgesehen davon, daß Thomas auch in der Bestimmung des Inhaltes der contritio nicht mit der späteren Theologie übereinstimmte; oben S. 39). Arnauld hat dies deshalb übersehen, weil er bei seinen Untersuchungen ebenfalls, und zwar absichtlich (wie er eingangs der Abhandlung es erklärt) bloß auf P. III der Summa sich beschränken wollte.

durch die sakramentale Gnade[1] die motus liberi arbitrii zur notwendigen Höhe gebracht, und nachdem diese wieder die dispositio ultima herbeigeführt, werden die Sünden nachgelassen und die Gnade eingegossen — alles beidemal, wie nicht wiederholt zu werden braucht, in einem Augenblicke, in instanti.

Diese motus liberi arbitrii sind nun aber nichts anderes als das, was anderwärts unter dem Namen poenitentia interior auftritt und uns bereits bekannt ist. Diese motus sind nämlich als dispositio ultima, ganz wie Thomas dies von der poenitentia interior lehrt, gewirkt, wenigstens ihrer sündentilgenden Kraft nach gewirkt von der äußeren Buße, dem sacramentum tantum, und wirken selbst die letzte Wirkung, die res tantum, d. i. Nachlassung der Sünde. Und wenn also Thomas in der Summa die Theorie des dispositive operari der Sakramente wirklich sollte nicht bloß beiseite gelassen, sondern aufgegeben haben, so bleibt doch für das Bußsakrament immer ein dispositive operari und ein res et sacramentum, und zwar meines Erachtens ganz das nämliche wie in den früheren Werken.

Ich sage: So dürfte sich Thomas die Sache vorgestellt haben. Denn so nur läßt sich das, was er einerseits über die Rechtfertigung Erwachsener allgemein, anderseits über die Nachlassung der Sünde durch die Buße speziell, endlich was er über die poenitentia interior als dem res et sacramentum lehrt, einigermaßen in Einheit bringen, wiewohl Thomas selbst, das sei nochmal ausdrücklich bemerkt, dank der die einzelnen Materien isolierenden scholastischen Methode, nicht dazu kam, diese Einheit irgendwie herzustellen, und man sich hüten muß, eine vollkommene Einheit und Harmonie der Anschauung zu konstruieren, wo sie vielleicht doch nicht so ganz vorhanden war.

[1] Insofern ist sie gratia cooperans im Sinne des hl. Thomas. I II^{ae}, q. 111, a. 2 ad 4; III, q. 86, a. 6 ad 1: Dicendum quod effectus gratiae operantis est iustificatio impii, ut in 2 p. dictum est, in qua, ut ibidem dictum est, non solum est gratiae infusio et remissio culpae, sed etiam motus liberi arbitrii in Deum, qui est actus fidei formatae, et motus liberi arbitrii in peccatum, qui est actus poenitentiae. Hi tamen actus humani sunt ibi *ut effectus gratiae operantis* simul producti cum remissione culpae. Unde remissio culpae non fit sine actu poenitentiae virtutis, licet sit *effectus gratiae operantis*. — Von „einem mit der Eingießung der Gnade Hand in Hand gehenden besondern göttlichen Gnadenbeistand" (Buchberger a. a. O. 186) bei der sakramentalen Rechtfertigung finde ich bei Thomas nichts. Es ist nach der Auffassung des Aquinaten ein und dieselbe Gnade, die sich betätigt als gratia operans = unserer rechtfertigenden Gnade und als cooperans = der Wirksamkeit unserer Beistandsgnade.

Nach dieser ausführlichen Darlegung der Prinzipien der Rechtfertigung im Bußsakrament beantworten sich leicht jene Detailfragen, in welche die Sache nach damaliger Methode auch bei Thomas aufgelöst ist und dann mit einer uns überflüssig erscheinenden Ausführlichkeit behandelt wird, Fragen, die in ihrer Formulierung uns manchmal zum mindesten sonderbar vorkommen. Hier sind es vor allem diese drei: 1. ob alle Sünden durch die Buße nachgelassen werden können? 2. ob alle Sünden zugleich nachgelassen werden? 3. ob die Nachlassung eine unwiderrufliche sei?

1. Ob alle Sünden durch die Buße nachgelassen werden können? Auf diese Frage antwortet Thomas ausführlich in seiner klaren Weise: Daß eine Sünde nicht nachgelassen werden könnte, wäre nur aus zwei Gründen möglich, entweder weil der Sünder über irgend eine Sünde überhaupt nicht mehr Buße tun könnte, oder weil die Buße gewisse Sünden zu tilgen nicht die Kraft besäße. Beides treffe nicht zu, solange der Mensch auf Erden weile. Denn das erste sei bloß der Fall bei den Verdammten, deren Gesinnung bereits verhärtet. Solange aber der Mensch in statu viatoris sich befinde, bleibe sein Wille frei zur Entscheidung für Gutes und Böses, und nach der Sünde frei für Buße und Bekehrung und Einwirkung der Gnade. Das zweite aber anzunehmen widerstreite ebensosehr der Barmherzigkeit Gottes (Joel 2, 13) als der Kraft des Leidens Christi (1 Jo 2, 2), von welcher die Buße gleich den übrigen Sakramenten ihre Wirksamkeit habe. Demnach sei ganz uneingeschränkt zu sagen: Jede Sünde kann in dieser Welt durch wahre Buße getilgt werden[1].

Von diesem Satze ausgehend bescheidet dann Thomas die damals noch sehr verschieden behandelten und durchaus nicht alle überwundenen Einwände aus Schrift und Tradition[2]. Zwei Grundirrtümer lägen allen diesbezüglichen falschen Auffassungen (daß nach der Taufe eine Buße überhaupt oder wenigstens eine wiederholte Buße unmöglich sei) zu Grunde, nämlich ein Irrtum über das Wesen der

[1] S. III, q. 86, a. 1. In Sent. IV, dist. 14, q. 2, a. 1, qc. 2. C. gent. IV, c. 71. Vgl. Comp. theol. c. 145.

[2] In Sent. IV, dist. 14, q. 1, a. 4, sol. 1. S. III, q. 84, a. 10. C. gent. IV, c. 70 und 71. — Die bei den Autoren dieser Zeit wiederkehrenden Argumente pro et contra sind ausführlichst zusammengestellt im Decretum Gratiani, De poenit., dist. 2 (Migne CLXXXVII 1563 ff, ob die charitas unverlierbar sei) und dist. 3 (ebd. 1592, ob die Buße wiederholt werden könne, resp. ob die dem Rückfalle vorausgehende Buße eine wahre Buße gewesen sei).

Buße und ein Irrtum über die Schwere der Sünde des Rückfalles. — Zum Wesen wahrer Buße gehöre es keineswegs, daß sie immer dauere; nur der Vorsatz, niemals mehr rückfällig zu werden, müsse sich auf immer erstrecken, müsse virtuell immerwährend sein[1]. Und die charitas, welche da bei der Buße verliehen werde und die Sünden tilge, sie sei keineswegs unverlierbar, wie einige meinten[2]; der Mensch könne wegen der Freiheit des Willens immer wieder sündigen, möge man die Kraft der charitas (auf Grund von 1 Kor 13, 8; 1 Jo 3, 6 9) noch so weit ausdehnen[3]. — Die Sünde des Rückfalles aber müsse (wegen der darin liegenden Undankbarkeit) durchaus nicht immer größer sein als die früheren Sünden[4]. Und wäre sie es auch, die Barmherzigkeit Gottes sei doch noch größer[5]. Darum könne die Buße immer wiederholt werden und die Sünden immer wieder nachgelassen werden. — Nur die öffentliche Buße werde aus pädagogischen und mystischen Gründen nur einmal auferlegt[6], und von dieser öffentlichen Buße seien auch die betreffenden gegenteiligen Äußerungen der Väter zu verstehen[7]. — Wohl werde die Taufe nur einmal gespendet; denn sie drücke der Seele ein bleibendes Merkmal auf, nicht so die Buße; wohl sei die Taufe geordnet gegen ein Übel das nicht wiederkehren könne, nicht aber die Buße; wohl sei die Taufe die nachbildende Zuwendung des Leidens Christi, welches nur einmal stattgefunden, während zur Buße eigene Akte des Pönitenten mitwirkten; auch sei die Taufe spiritualis generatio, welche nur einmal stattfinden könne, während die Buße als spiritualis sanatio so oft möglich sei, als eine Erkrankung der Seele möglich[8]. — Hebr 6, 4 erklärt Thomas als auf

[1] S. III, q. 84, a. 10 ad 4; so seien Gregor (Hom. Quadrag. 34 in Ev.) und Isidor (De summo bono l. II) und (Pseudo-) Augustinus (De vera ac falsa poenit.) zu erklären.

[2] Abaelard, Sic et non c. 138 (Migne CLXXVIII 1574). Gratian, De poenit. dist. 2 (ebd. CLXXXVII 1592) unterscheidet eine zweifache charitas eine vollkommene unverlierbare und eine bloß beziehungsweise. Richard Vict., De pot. lig. et solv. c. 19 (ebd. CXCVI 1171). Petrus Pict., Sent. l. III, c. 26 (ebd. CCXI 1125).

[3] In Sent. a. a. O. S. II II^{ae}, q. 24, a. 11. III, q. 84, a. 10.

[4] Ebd. [5] Ebd. und ad 6.

[6] In Sent. a. a. O. a. 5, sol. 2 (1°. ne vilescat, 2°. quia est figura expulsionis hominis de paradiso, 3°. quia est quaedam professio perpetuo poenitentiam conservandi).

[7] S. III a. a. O. ad 2.

[8] In Sent. a. a. O. a. 4, sol. 3. S. III a. a. O. ad 1 und 5.

die Taufe sich beziehend[1]; Hebr 10, 26 aber sei von dem Opfertode Christi selbst, der freilich nur einmal stattgefunden habe, nicht aber von der Zuwendung desselben zu verstehen, welche immer wieder möglich sei; doch führt Thomas im Kommentar auch die Erklärung der „Glossa" an, nach welcher „voluntarie peccantibus" von der vorsätzlichen Unbußfertigkeit bis zum Tode zu verstehen wäre[2]. Hebr 12, 17 und 2 Makk 9, 13 sei die Reue keine wahre Reue und nur deshalb fruchtlos[3]. Bezüglich 1 Jo 5, 17 aber komme es darauf an, was man unter „peccatum ad mortem" verstehe, ob eine bis zum Tode fortgesetzte Sünde resp. Sünde mit vorsätzlicher Beharrlichkeit — da nütze das Beten freilich nichts, oder ob Sünde ex malitia und Verstocktheit in der Sünde — da bedeute „nicht beten" soviel als: es ist nicht jedermanns Sache, für solche zu beten, weil die Bekehrung hier eine besondere Gnade und darum auch ein besonderer Beter notwendig sei[4].

In letztgenannter Erklärung erwähnt Thomas bereits auch die Sünde gegen den hl. Geist, mit welcher er sich wiederholt eingehend beschäftigt[5]. Thomas beschränkt sich aber darauf, die verschiedenen Erklärungen zu referieren (eine voraugustinische, augustinische und nachaugustinische unterscheidend) ohne sich selbst für eine bestimmte zu entscheiden. Je nach der Erklärung der Sünde sei dann auch die irremissibilitas derselben zu bestimmen. Verstehe man mit Augustinus darunter die finalis impoenitentia, so sei klar, daß sie durchaus nicht nachgelassen werden könne. Erkläre man sie mit den „Modernen"[6] als Sünde ex certa malitia (ex ipsa electione mali) oder aber mit den Vätern vor Augustin als Lästerung des Heiligen Geistes im buchstäblichen Sinne, so heiße sie unerläßlich, insofern sie nicht leicht nachgelassen werde, da sie in sich keine

[1] Expos. in ep. ad Hebr. c. 6, l. 1 v. fin. (ed. cit. VII 479). C. gent. IV, c. 71 v. fin. S. III, q. 84, a. 10 ad 1.

[2] Expos. in ep. ad Hebr. c. 10, l. 3, initium (ed. cit. VII 529); In Sent. IV, q. 2, a. 1, sol. 1 ad 1.

[3] Ebd. ad 2 und 3. S. III, q. 86, a. 1 ad 1. Expos. in ep. ad Hebr. c. 12, l. 3, in fin. (Ed. cit. VII 569).

[4] In Sent. II, dist. 43, expositio textus. De ver. q. 24, a. 11 ad 8. De malo q. 3, a. 15 ad 3.

[5] In Sent. a. a. O. in sechs Artikeln. S. II II^{ae}, q. 14 in vier Artikeln. Expos. in Ev. Mt. c. 12 (ed. cit. p. 165 ff). Expos. in ep. ad Rom., c. 2, l. 1, v. fin. (ed. cit. VII 35). Ferner Quodl. 2, a. 15. De malo q. 3, a. 15 (und 14). De ver. q. 24, a. 11 ad 7. S. II II^{ae}, q. 118, a. 5 ad 3; III, q. 86, a. 1 ad 3.

[6] Quodl. 12, a. 15.

Entschuldigung habe (wie etwa die Sünden aus Schwachheit oder aus Unkenntnis) oder auch weil sie strenger gestraft werde in diesem und in jenem Leben, und weil sie ihrer Natur nach das von sich weise, was zur Buße führe.

2. Ob alle Sünden zugleich nachgelassen werden, oder ob eine Sünde ohne die übrigen nachgelassen werden kann? — Die scheinbar sehr überflüssige Frage wird von allen Scholastikern von Thomas behandelt und keineswegs gleichmäßig beantwortet[1]. Ihre Bedeutung ist eine praktische: Müssen die Sünden nochmal gebeichtet werden und muß nochmal Buße auferlegt werden, wenn Sünden verschwiegen wurden? Die damalige Praxis war milde und ließ wenigstens die geleistete Buße gelten. Thomas behandelt die Frage[2] zunächst bloß theoretisch; und es ist die Lösung derselben in seiner Auffassung vom Wesen der Sündennachlassung unausweichlich vorgezeichnet. Sowohl die ethische Seite (Wiederversöhnung) als die physische (Gnadeneingießung) schließen eine solche Teilung aus bei der schweren Sünde, nicht aber bei der läßlichen Sünde. — Daß eine Todsünde ohne die andere nachgelassen werde, führt Thomas aus, sei unmöglich aus drei Gründen: 1. Gebe es keine Sündennachlassung ohne Eingießung der Gnade. Eine jede Todsünde aber stehe im Gegensatz zur Gnade, schließe dieselbe von der Seele aus. 2. Keine schwere Sünde werde auch nachgelassen ohne wahre Reue = Abwendung von der Sünde, insofern sie gegen Gott, das höchst geliebte Gut sei. In dieser Beziehung aber, welche ja das Wesen der schweren Sünde ausmache, seien sie alle gleich und hängen alle zusammen, mögen sie auch mit Rücksicht auf die Hinwendung zum Geschöpflichen noch so sehr verschieden sein. Wenn also der Sünder eine Sünde wahrhaft und aufrichtig bereue, wenn er sich zu Gott wende und ihn als das höchste Gut wieder anerkenne, bereue er notwendig alle[3]. 3. Die Werke Gottes seien vollkommen (Dt 32, 4). Wo er sich erbarme, sei Erbarmen ein allgemeines. — Übrigens sei es auch unter Menschen so. Wo eine Aussöhnung statt-

[1] Hugo, Summa sent. tr. 6, c. 13, v. fin. (Migne, Patr. lat. CLXXVI 151). Abaelard, Ethica c. 20 (ebd. CLXXVIII 665). Gratian, De poenit. dist. 3, c. 40—49 (ebd. CLXXXVII 1612). Petrus Lomb., Sent. IV, dist. 15 ausführlichst (ebd. CXCII 872). Petrus Pict., Sent. III, c. 6 (ebd. CCXI 1055). Albertus Magnus, In Sent. IV, dist. 15, a. 1 (ausführlich) und a. 9 (speziell ob eine solche Genugtuung gültig sei) und wieder a. 30 (ed. cit. XXIX 468 480 und 514).

[2] In Sent. IV, dist. 16, q. 2, a. 1, sol. 2; dist. 18, q. 2, a. 5, sol. 3 ad 1. S. III, q. 86, a. 3.

[3] Ganz ähnlich Albertus Magnus a. a. O. dist. 15, a. 1 ad 1 (ed. cit. 471).

finde, gebe es auch keine teilweise Nachlassung, teilweise Verzeihung und Aussöhnung. Nur wo es sich um Nachlassung einer Schuldforderung handle, gebe es Teilung, teilweisen und ganzen Nachlaß. Damit aber habe Freundschaft oder Feindschaft nichts zu tun[1]. — Anders hingegen bei den läßlichen Sünden, bei welchen keine aversio a Deo vorliege, sondern bloß eine inordinata conversio ad creaturam. Da könne jede einzelne ohne die andern nachgelassen werden[2].

3. Ob die Nachlassung der Sünde eine unwiderrufliche sei, oder ob einmal nachgelassene Sünden wiederkehren können[3]? Noch mehr als die vorausgehende sieht sich diese Frage als eine rein akademische, echt scholastische Schulfrage an. Und doch spielte auch diese nicht bloß in der Theorie, sondern auch für die Praxis eine ziemlich bedeutende Rolle und fand ebenfalls eine sehr verschiedene Beantwortung[4]. Um die Pflicht der Wiederbeicht solcher durch den Rückfall wiederkehrender Sünden handelte es sich, und in diesem Zusammenhang wurde die Sache auch vielfach

---

[1] S. III, q. 86, a. 4 ad 4. = Albertus Magnus, In Sent. IV, dist. 15 ad 1.

[2] In Sent. IV, dist. 16, q. 2, a. 1.

[3] Die Frage gehört nur in ihrer ersten Formulierung hierher. Thomas selbst behandelt dieselbe mit großer Ausführlichkeit innerhalb der Lehre vom Bußsakrament: In Sent. IV, dist. 22, q. 1, de reditu peccatorum, in vier Artikeln; S. III, q. 88, de effectu poenitentiae quantum ad reditum peccatorum dimissorum, in vier Artikeln. Vgl. Suarez, De poenit. disp. 13 und Gonet, Clypeus theol. thom., de poenit. disp. 5 unter dem Titel: De perfectione huius effectus; Scheller, Das Nichtwiederaufleben der schweren Sünde in ZfkTh XV (1891) 241 ff.

[4] Hugo Vict. (Summa sent. tr. 7, c. 13 [Migne, Patr. lat. CLXXVI 151]) führt schon mehrere Ansichten auf und hält jene für die richtige, welche lehrt, daß die Sünden nicht eigentlich zurückkehren, sondern nur wegen der im Rückfall liegenden Undankbarkeit größere Strafe verdienen; De sacr. l. II, p. 14, c. 9 (ebd. CLXXVI 570) zeigt er durch die lange Einleitung und die animose Redeweise, daß die Frage viel umstritten war. Abaelard (?) läßt bloß Wiederkehr wegen Undankbarkeit gelten (Epitome c. 37 [ebd. CLXXVIII 1757]): Sed sic debet intelligi quod dicunt de reditu peccati: Peccator fit sicut prius erat et de ingratitudine misericordiae sibi impensae magis reus efficitur. Vgl. Ethica c. 20 (ebd. 666) u. Expos. in Ep. ad Rom. l. II (ebd. 864). Gratian, De poenit. dist. 4 (ebd. CLXXXVII 1618) stellt wieder alle geläufigen Argumente pro et contra zusammen und entscheidet sich seinerseits für ein Aufleben im eigentlichen Sinne. Petrus Lomb., Sent. IV, dist. 14, 1 und 2 (ebd. CXCII 863) und genauer dist. 22 (ebd. 897) bleibt unentschieden. Alanus ab Insulis, Liber poenitentialis gegen Schluß (ebd. CCX 304 A.): Tutius est ergo peccata anteacta confiteri quam non confiteri; Reg. theol. 81 (ebd. 662) werden die damaligen Theorien zusammengestellt. Petrus Pict., Sent. l. III, c. 12 (ebd. CCXI 1066), ausführlich, aber unentschieden. Guillelmus Altisiodorensis, Summa aurea

behandelt[1]. Petrus Lombardus wagt dieselbe durchaus nicht zu entscheiden[2], und fünfzig Jahre später ist auch noch sein Schüler Petrus von Poitiers unentschieden und hält die Wiederbeicht für das ratsamere[3]. — Der innere Grund dieser ganzen Kontroverse hängt mit dem Hauptproblem jener Zeit zusammen: Sündennachlassung ist Wirkung der Buße. Zur Übung wahrer Buße gehört notwendig auch Beicht und Absolution. Das stand aus der überlieferten Praxis fest. Doch ebenso fest stand in jener Zeit vor Thomas, daß diese Wirkung schon eintrete bei der Reue, welche freilich notwendig den Vorsatz der Beicht einschließe und von der Ausführung dieses Vorsatzes notwendig gefolgt sein müsse[4]. Wenn nun einer bei der Reue den Vorsatz der Beicht hatte, dann aber seinen Vorsatz nicht ausführt? War die Sünde nachgelassen oder nicht? Nein, konnte man konsequent auch in diesem Falle nicht sagen. Ja zu sagen schien die Wirksamkeit und Notwendigkeit des äußeren Sakramentes der Praxis gegenüber nicht genügend zu wahren. In dieser Verbindung bringt die Frage schon Hugo von St Viktor[5] und besonders der Magister sententiarum[6]. — Zu diesem inneren Grund kamen dann als äußere Argumente Ez 18, 24 und 33, 12 und besonders die

l. IV (ed. cit. fol. 277, col. 4) zum erstenmal entschieden: Die Sünden kehren nicht zurück, weder dem Wesen noch der Strafe nach, und die Undankbarkeit, wegen welcher man von einer Rückkehr sprechen kann, ist keine neue Sünde. Albertus Magnus (In Sent. IV, dist. 22, a. 1 [ed. cit. XXIX 885 ff]) führt vier Ansichten auf; der letzten pflichtet er bei: Sie kehren zurück wegen der Undankbarkeit, d. h. die neue Sünde wird wegen dieser Undankbarkeit erschwert, verdient größeren Vorwurf, ladet größere Schmach auf den Sünder und verdient deshalb auch schwerere Strafe; die früheren Sünden selbst aber kehren weder nach Schuld noch nach Strafe wieder. Guillelmus Parisiensis, Tract. de Sacramentis, de poenit. c. 19 (ed. cit. 497) rechnet diese Frage zu den „Quaestiones, quae multos turbant et exagitant"; er meint, sie kehren quoad poenam, oder vielmehr der Sünder kehrt zur poena zurück; in Bezug auf die Wiederbeicht meint er, es genüge, sich im allgemeinen der Undankbarkeit anzuklagen. Bonaventura endlich (In Sent. IV, dist. 22, a. 1, q. 1 [ed. cit. IV 575]) sagt, daß die moderni doctores alle der Ansicht seien, die Sünden würden quoad culpam in keiner Weise aufleben; quoad poenam aber kehrten sie wieder, soweit sie eben noch nicht durch Bußwerke abgebüßt seien.

[1] Auch bei Thomas, In Sent. a. a. O. a. 4.

[2] Sent. l. IV, dist. 22: Utrique parti quaestionis probati favent doctores. Ideoque alicuique parti non praeiudicans studioso lectori iudicium relinquo, addens mihi tutum fore ac saluti propinquum, sub mensa dominorum micas edere.

[3] A. a. O. in A. 4, S. 70. [4] Vgl. die Einleitung S. 3.

[5] De sacr. l. 2, p. 14, c. 8 (referiert er von einer solchen Ansicht).

[6] IV, dist. 22 initium.

Parabel vom unbarmherzigen Knechte nach der überkommenen Auslegung, dazu einige strengere Äußerungen der Väter[1].

Thomas behandelt die damals schon ziemlich geklärte, aber wie es scheint, doch immer noch einige Gemüter beunruhigende Frage beidemal sehr ausführlich. Er hat natürlich von Anfang an eine negierende Antwort. Neben einigen Schriftstellen, welche im sed contra, teilweise auch im corpus articuli angeführt werden (Ez 18, 24. Nah 1, 9. Rom 11, 29), ist es besonders seine Anschauung von der objektiven Kraft und Wirksamkeit des Sakramentes, die ihn dazu bestimmt. Gleichwohl wagt auch er nicht wegen der vielen entgegenstehenden „Autoritäten" direkt zu verneinen. Aliquo modo redire peccata opertet dicere, quia auctoritates expresse hoc dicunt, meint er doch[2]. Aber nun quo modo? Thomas läßt zuerst die verschiedenen Ansichten Revue passieren. Er unterscheidet drei desbezügliche Anschauungen, welche teilweise miteinander kombiniert sind. Die erste lehre einfach und schlechthin ein Wiederaufleben der nachgelassenen Sünden, nach allen Beziehungen, bei jedem nachfolgenden Rückfalle. Eine zweite lehre dies blos bei gewissen Sünden, nämlich bei odium fraternum, acedia s. tăe. contempsus confessionis und dolor de poenitentia habita. Eine dritte Ansicht aber meine, Gott lasse die Sünden bedingter Weise nach, nämlich unter der Bedingung, daß der Sünder nicht rückfällig werde oder wenigstens keine der vier besondern Sünden begehe; oder auch Gott lasse, in der Voraussicht des Rückfalles, bei solchen die Sünden blos vorübergehend auf einige Zeit nach. — Keine dieser drei Ansichten sei annehmbar. Wohl kehre beim Rückfall in die schwere Sünde der frühere Zustand der aversio a Deo, der macula und des reatus poenae aeternae wieder (und insofern könnte man per metonymiam von einer Rückkehr sprechen); aber es sei doch nicht eigentlich der frühere Zustand, sondern ein anderer, insofern er durch eine andere Sünde verursacht sei. Insofern aversio, macula und reatus aus der früheren Sünde hervorgegangen, durch dieselbe verschuldet seien, gebe es durchaus keine Wiederkehr der Sünde. Denn was einmal nachgelassen und getilgt, das bleibe getilgt und nachgelassen. Gottes Tat werde durch Menschen Tat nicht irritiert (Rom 3, 3). — Noch viel weniger Sinn habe die zweitgenannte Theorie. Warum gerade nur bei diesen vier Sünden, da es doch noch viele andere ebenso

[1] Am ausführlichsten bei Gratian, De poenit. dist. 4.
[2] In Sent. IV, dist. 22, q. 1, a. 1, sol.

schwere und noch schwerere als diese gebe? Und die dritte Theorie von der bedingten Nachlassung erst gar, sie lehre eigentlich damit, daß das Sakrament für sich allein keine genügende Ursache der Sündennachlassung sei, sondern mache letztere noch von einer weiteren Ursache abhängig, was durchaus nicht angehe: denn gratia et passio Christi, ex cuius virtute sacramenta efficaciam habent, sufficientissime se habent ad omnem culpam delendam[1]. — Von einer eigentlichen Wiederkehr der nachgelassenen Sünden könne also keinesfalls die Rede sein. Es sei allein annehmbar eine weitere Ansicht (dicendum est cum aliis), daß die Sünden wiederkehren beim Rückfalle, *insofern die neubegangene Sünde erschwert werde durch eine gewisse, darin liegende Undankbarkeit*[2]. Diese Undankbarkeit finde sich denn auch in besonderer Weise bei den mehrgenannten vier Sünden nach einer Beziehung[3], nach einer andern Beziehung aber doch bei jeder Sünde und gerade bei der Sünde eines innocens mehr als bei einem recidivus[4]. Die Undankbarkeit sei überhaupt eine allgemeine malitia einer jeden Sünde[5]. Und so wird denn schließlich dieses aliquo modo redire, welches Thomas wiederum der Tradition zuliebe zugegeben, ein sehr beziehungsweises, fast so viel als nullo modo: wie er dies auch bei einer andern Gelegenheit (beim Vergleich mit dem Wiederaufleben der guten Werke) ohne Einschränkung ausspricht[6].

Was die Wirkung des Bußsakramentes in Bezug auf *die Nachlassung der läßlichen Sünden* betrifft, so finden sich hier bloß wenige gelegentliche Äußerungen. Zwar handelt Thomas beidemal, im Sentenzenkommentar[7] wie in der Summa[8], in eigenen Abschnitten eingehend de remissione peccatorum venialium. Aber

---

[1] Ebd. und S. III, q. 88, a. 1.

[2] Redire in effectu nennt er es in Sent. a. a. O., in der Summa a. a. O. redire virtualiter. — Peccata dimissa per poenitentiam redire dicuntur, inquantum reatus eorum ratione ingratitudinis virtualiter continetur in peccato sequenti. S. a. a. O. a. 2, initium c. a. — Es ist also die Ansicht, die schon *Abaelard* vertreten, und die wieder zur Geltung gekommen seit *Wilhelm von Auxerre*. Vgl. A. 4, S. 70.

[3] Schön ausgeführt S. III, q. 88, a. 2, c. a.

[4] In Sent. IV, dist. 22, q. 1, a. 2, sol. 2 (in dieser Beziehung kehren auch die Erbsünde und die läßlichen Sünden zurück). S. III a. a. O. ad 3.

[5] S. III a. a. O. a. 4.

[6] In Sent. a. a. O. a. 1 ad 6. S. III, q. 89, a. 5 ad 1.

[7] IV, dist. 16, q. 2 in zwei Artikeln; auch q. 1, a. 2, sol. 3 und 4.

[8] S. III, q. 87 in vier Artikeln.

das Sakrament der Buße kommt hierbei fast nicht in Betracht. Die Hauptpunkte seiner Ansicht über die Nachlassung der läßlichen Sünden im allgemeinen sind kurz folgende: Sie können nicht nachgelassen werden ohne irgendwelche aktuelle motus liberi arbitrii (Akte des Mißfallens gegen die Sünde, Akte der Liebe oder anderer, den betreffenden läßlichen Sünden entgegengesetzter Tugenden), wodurch eine reordinatio des verkehrten Willens geschieht, ohne daß diese Akte gerade auf die einzelnen Sünden explicite sich beziehen müßten[1]. Darum kann auch eine läßliche Sünde ohne die andere nachgelassen werden, niemals aber läßliche Sünden ohne Nachlassung der schweren[2]. Mit der Nachlassung der läßlichen Sünden ist nach Thomas nicht notwendig Vermehrung der heiligmachenden Gnade verbunden[3], während indessen umgekehrt Vermehrung der heiligmachenden Gnade nicht ohne Nachlassung vorhandener läßlicher Sünden stattfinde, da erstere nicht ohne motus liberi arbitrii möglich sei[4]. Und insofern könnten alle neutestamentlichen Sakramente läßliche Sünden nachlassen[5], während das Bußsakrament, als das eigentliche Sakrament zur Nachlassung der persönlichen Sünden, erst recht auch Nachlassung der läßlichen, nicht bloß der schweren Sünden wirke und die läßliche Sünde allein auch Gegenstand der Beicht sein könne[6].

§ 2. Die Nachlassung der Sündenstrafe.

Jede Todsünde zieht nach Thomas eine doppelte Strafe nach sich, die ewige poena damni — wegen der aversio a Deo, und eine zeitliche, endliche poena sensus — wegen der conversio ad creaturam[7]. Die läßliche Sünde, weil bloß inordinata conversio, zieht

[1] In Sent. IV, dist. 16, q. 2, a. 1, sol. 1; a. 2, sol. 2. S. III, q. 87, a. 1. — Deshalb und in dieser Weise können auch Confiteor, Vaterunser (fünfte Bitte), Weihwasser, bischöflicher Segen, Gebet in einer geweihten Kirche etc. läßliche Sünden tilgen. In Sent. a. a. O. a. 2, sol. 4. S. III a. a. O. a. 3.

[2] In Sent. a. a. O. a. 1, sol. 3. S. III a. a. O. a. 4.

[3] In Sent. a. a. O. a. 2, sol. 1. S. III a. a. O. a. 2.

[4] S. III a. a. O. [5] In Sent. a. a. O. a. 2, sol. 4. S. III a. a. O. a. 3.

[6] In Sent. a. a. O. a. 2, sol. 3 ad 3; dist. 17, q. 3, a. 3, sol. 5 ad 4.

[7] So wenigstens in der Summa (I II^{ae}, q. 87, a. 4; III, q. 86, a. 4), wiewohl die ewige Strafe durch die Begründung, wie sie Thomas hier gibt, mehr als Folge denn als Strafe der aversio erscheint. Sie ist mit Ausnahme eines Hinweises auf Offb 18, 7 rein spekulativ (vgl. Gonet, Clypeus theol. thom. de poenit. disp. 3, n. 67—69). Ebenso C. gent. III, c. 143 und 144. — Nicht klar resp. nicht einheitlich ist die Auffassung im Sentenzenkommentar: II, dist. 42, q. 1, a. 5 verglichen mit IV, dist. 14, q. 2, a. 1, qc. 2; dist. 17, q. 3, a. 5, sol. 2; dist. 18, q. 1, a. 3, sol. 2 und Expos. orationis dom. pet. 5. Hier wird die poena damni

eine zeitliche Strafe nach sich[1]. Die Strafe folgt der Sünde nicht sogleich, sondern es lastet auf dem Sünder zunächst die obligatio ad poenam, gewöhnlich reatus poenae (bei Thomas meist einfach reatus) genannt[2].

Mit der Aussöhnung (Nachlassung der Sünde quoad offensam) ist an sich nicht notwendig auch schon die Nachlassung aller Strafe gegeben. Denn etwas anderes ist die aequalitas amicitiae, etwas anderes die aequalitas und der ordo iustitiae. Die eine kann ohne die andere verletzt, die eine ohne die andere wiederhergestellt werden, erstere durch Entziehung bzw. Wiederzuwendung des schuldigen Affektes, letztere durch Entziehung bzw. Wiederzuwendung der schuldigen Sache. Wird z. B. einem Beleidiger Strafe auferlegt und er mit Gewalt zur Leistung derselben gezwungen, so ist der Gerechtigkeit Genüge geschehen, nicht aber ist dadurch auch schon die Freundschaft wiederhergestellt. Beruhigt aber derselbe den Beleidigten durch begütigende Worte, ohne ihm den etwa zugefügten Schaden sogleich auch gutzumachen, so ist zwar der Freundschaft, nicht aber auch der Gerechtigkeit Genüge geleistet. Ähnlich zwischen Gott und Mensch: Der Sünder verletzt durch Abwendung seiner Liebe von Gott das Freundschaftsverhältnis und durch Ungehorsam gegen seine Gebote die Gott gebührende Ehre. Aus dem ersteren Grunde verliert er die Gnade und inkurriert Gottes Feindschaft (offensa im passiven Sinne), aus dem zweiten Grunde verdient er sich Strafe, indem durch diese ihm entzogen werden muß, was er Gott durch seinen Ungehorsam entzogen hat. Unterwirft sich der Sünder Gott dem Herrn durch Buße (Verabscheuung der begangenen Sünden mit dem Vorsatz der Besserung), dann wird die Sünde nachgelassen quantum ad offensam, nicht aber notwendig immer auch quantum ad totum reatum[3]. Weil aber doch bei der Nachlassung der Sünde einerseits der Wille sich Gott als dem letzten Ziele wieder zuwendet und anderseits Gott sich dem Menschen zuwendet und ihn durch die

zwar immer als eigentliche Strafe gefaßt, aber bald ist von ewiger und zeitlicher Strafe die Rede, bald von ewiger Strafe allein, welche bei der Nachlassung der Sünde umgewandelt wird in eine zeitliche, welch letztere dann durch die Schlüsselgewalt erst proportioniert gemacht werden muß zur Abtragung in dieser Welt; und einmal wird die der schweren Sünde gebührende Strafe sogar bloß als eine endliche bezeichnet (IV, dist. 17, q. 2, a. 5, sol. 2 ad 3).

[1] S. I II^{ae}, q. 87, a. 5; III, q. 86, a. 4.

[2] Vgl. S. 57 A. 2.

[3] In Sent. IV, dist. 14, q. 2, a. 1, sol. 2; vgl. I II^{ae}, q. 87, a. 1 und 6 ad 2; III, q. 86, a. 4.

Gnade wieder mit sich verbindet, darum fällt mit der Verzeihung und Nachlassung der Sündenschuld immer und jedesmal der reatus poenae aeternae. Es bleibt nur ein reatus poenae temporalis[1]. Doch ist auch diese noch bleibende Strafe nicht mehr poena simpliciter, welche wesentlich den Begriff des Unfreiwilligen in sich schließt, sondern wird als frei übernommene Strafe zur poena satisfactoria[2], ist auch nicht mehr rein vindikativ, sondern vindikativ-medizinell[3]. — Die bezüglichen Darlegungen bei Thomas sind auch hier wieder rein spekulativ, auf dem Wesen der Sünde und der Strafe gründend. Aus der Schrift wird nur 2 Kg 12, 14 im sed contra einige Male angeführt als Beweis dafür, daß mit der Sünde nicht auch alle Strafe nachgelassen sei[4], während man als Traditionsbeweis bezeichnen kann die Berufung auf die kirchliche Praxis, daß nach der Lossprechung noch Bußwerke auferlegt werden, was diese Lehre zur Voraussetzung habe[5].

Was nun hier die Wirksamkeit des Bußsakramentes betrifft, so ist die Nachlassung der ewigen Strafe Wirkung desselben in dem nämlichen Sinne und in der nämlichen Weise wie die Nachlassung der Sünde selbst[6]. Und sie tritt auch zeitlich ein, ganz so wie jene, entweder vor dem wirklichen Empfang des Sakramentes bei contritio, oder bei attritio im Augenblick des Empfanges[7].

Die Nachlassung der zeitlichen Strafe hingegen erstrekt sich über alle Teile des Bußsakramentes und ist Wirkung desselben in zweifacher Weise, nämlich eigentlich sakramental ex opere operato und dann einfach meritorisch ex opere operantis, was bei Thomas stets auseinandergehalten wird. — Bei der Reue wird zeitliche Sündenstrafe nachgelassen selbstverständlich nur dann, wenn Sünde und ewige Strafe nachgelassen werden. Und zwar werden sie nachgelassen je nach der Größe der Zerknirschung zu einem größeren oder geringeren Teile, ja unter Umständen auch schon ganz und vollständig[8].

[1] An den S. 74, A. 7 zit. Stellen.

[2] Schön ausgeführt S. I II^{ae}, q. 87, a. 6.

[3] D. h. nicht bloß ad debitum solvendum, sondern zugleich ad remedium praestandum (In Sent. IV, dist. 20, a. 2, sol. 1) und als medicina purgans et promovens (dist. 17, q. 3, a. 5, sol. 2; S. I II^{ae} a. a. O. ad 3.

[4] S. I II^{ae}, a. 7, und III, q. 86, a. 4.

[5] In Sent. IV, dist. 14, q. 2, a. 1, sol. 2.

[6] Dist. 18, q. 1, a. 3, sol. 2 u. ö.; S. III, q. 86, a. 4.

[7] In Sent. a. a. O.

[8] In Sent. IV, dist. 17, q. 2, a. 5, sol. 2; dist. 18, q. 1, a. 3, sol. 2 ad 4. C. gent. IV, c. 72.

Aber diese Wirksamkeit der Reue ist nach Thomas wohl keine sakramentale, sondern ausschließlich opus operantis[1], wenn nicht, wie eigentlich notwendig, auch hier die Absolution vorauswirkend gedacht werden muß wenigstens zur Umwandlung der an sich „unproportionierten" Sündenstrafe (ein Begriff, der im folgenden noch genauer darzulegen ist).

Beim Empfange des Sakramentes, d. i. bei der Beicht und Lossprechung — Thomas nimmt beides zusammen — wird von der zeitlichen Sündenstrafe nachgelassen auch wieder teilweise ex opere operantis, teilweise, und zwar zum größten Teile, sacramentaliter. In ersterem Sinne ist zur Nachlassung der Sündenstrafe wirksam zunächst das Sündenbekenntnis ex ipsa natura actus, d. h. wegen seines pönalen Charakters (propter verecundiam et erubescentiam)[2]. Die sakramentale Wirksamkeit aber, zunächst in der Absolution gelegen, betätigt sich nach Thomas, wie bei der Sünde so auch bei der Sündenstrafe, sowohl bindend als lösend. — Lösend betätigt sie sich in der Weise, daß durch die Schlüsselgewalt die an sich zur Abtragung auf Erden noch ungeeignete zeitliche Sündenstrafe (Fegfeuerstrafe) durch entsprechende Abminderung den Kräften des Pönitenten proportioniert gemacht wird — per vim clavium in tantum diminuitur, quod proportionata viribus poenitentis remanet[3]. Wie diese umwandelnde Abminderung der Absolution zu denken sei im Falle, daß schon bei der Reue mit der Sünde und ewigen Strafe auch ein größerer oder geringerer Teil der zeitlichen Strafe nachgelassen worden ist, sagt Thomas nirgends, wohl aber dies, daß irgend eine Nachlassung und Abminderung der zeitlichen Sündenstrafe zugleich mit Vermehrung der heiligmachenden Gnade *ex vi*

---

[1] In Sent. IV, dist. 17, q. 2, a. 5, sol. 2 und ad 3 (vgl. mit sol. 1); d. 18, q. 1, a. 3, sol. 2 ad 4.

[2] Dist. 17, q. 3, a. 5, sol. 2; a. 3, sol. 5 ad 4; dist. 18, q. 1, a. 3, sol. 2 ad 4; dist. 20, q. 1, a. 1, sol. 3; a. 2, sol. 1.

[3] Dist. 17, q. 3, a. 5, sol. 2. — Diese Theorie wird nur einmal noch in Expos. in Mt 16 (b.) (ed. cit. III 220) erwähnt. An den übrigen Stellen ist immer nur von einem einfachen Nachlassen der zeitl. Strafe durch die Schlüsselgewalt die Rede, was indessen das Vorausgehende natürlich keineswegs ausschließt. — Diese Auffassung findet sich ebenso schon bei Alexander von Hales (IV, q. 80, m. 2, a. 2—3), bei Albertus Magnus (In Sent. 4, dist. 16, a. 2, sol. [ed. cit. XXIX 542]) und übereinstimmend auch bei Bonaventura (In Sent. IV, dist. 18, p. 1, a. 2, qc. 2 [ed. cit. IV 477]). — Oben im Text berührte Schwierigkeiten legen nahe, daß vielleicht auch dies eine von Thomas bloß recipierte, aber nicht verarbeitete traditionelle Ansicht ist.

sacramenti immer bei der Absolution stattfinde[1], und daß dies auch die sakramentale Wirkung sei bei der Wiederbeicht schon nachgelassener Sünden[2]. Gleichwohl findet diese Nachlassung auch hier wieder statt entsprechend der Disposition des Pönitenten[3] und außerdem auch „proportionaliter" für die einzelnen Sünden, d. h. ein

[1] In Sent. IV, dist. 18, q. 1, a. 3, sol. 2 und an den auf S. 77, A. 3 angeführten Stellen.

[2] In Sent. a. a. O. ad 4 (vgl. folgende A.). — Expos. orat. dom. pet. 5. — Das Genauere über die Wiederbeicht schon nachgelassener Sünden s. weiter unten.

[3] In Sent. a. a. O. Der Einwand lautet: Wenn bei jeder Absolution Sündenstrafe nachgelassen wird, dann könnte ja durch öftere Wiederholung derselben die ganze Sündenstrafe getilgt werden. Dann aber bliebe die Sünde ohne alle Strafe, was ungereimt wäre. In der Antwort auf diesen Einwand führt Thomas zuerst eine Ansicht auf, welche zwar die erste Absolution ex vi clavium wirksam sein läßt, nicht mehr aber die folgenden. Doch dies sei aus mehreren Gründen unannehmbar, meint Thomas, und fährt dann wörtlich fort: Et ideo dicunt quod etiam in secunda absolutione vi clavium de poena remittitur, quia in secunda absolutione gratiae confertur augmentum; et quanto maior gratia recipitur, minus de impuritate peccati praecedentis manet et ideo minor poena purgans debetur. Unde etiam in prima absolutione alicui plus et minus de poena dimittitur vi clavium, secundum quod plus se ad gratiam disponit. Et potest esse tanta dispositio, quod etiam ex vi contritionis tota poena tollatur, ut praedictum est. Unde etiam non est inconveniens, si per frequentem confessionem etiam tota poena tollatur, ut peccatum omnino remaneat impunitum, pro quo poena Christi satisfecit. Es ist nicht klar, wieweit sich Thomas dieser Erklärung anschließen will, die er mit „et ideo dicunt" einführt, statt des gewöhnlichen „et ideo dicendum est (cum aliis)" und die nicht gerade im vollsten Einklange steht mit seiner sonstigen Theorie der Sündenstrafe. (Ganz ebenso verhält es sich mit einer andern derartigen Äußerung, nämlich In Sent. IV, dist. 16, q. 1, a. 1, sol. 2 ad 3: „Vel dicendum"). Will man sie auch als Erklärung (Ansicht) des hl. Thomas gelten lassen, so darf man doch die Stelle nicht allzusehr pressen, sondern muß dieselbe nehmen, wie sie lautet: Je mehr Gnade in der Seele, desto weniger bleibt von der Sünde, ganz allgemein gesprochen, ohne daß damit eine unmittelbare Kausalität angegeben sein soll. Jedenfalls ist die Stelle viel zu unbestimmt und allgemein, als daß man darin jene komplizierte Theorie könnte ausgesprochen finden, welche die Salmanticenses (De poenit. disp. 3, n. 101 v. fin.) mit Berufung auf diese Stelle vortragen zur Erklärung der Absolutionsformel bei der Beicht schon nachgelassener Sünden. Was von den nämlichen in disp. 11, dub. 6, n. 98, mit Berufung auf den letzten Satz obiger Stelle von einer bloß extensiven (im Gegensatz zur intensiven) Vermehrung der heiligmachenden Gnade als Lehre des hl. Thomas vorgetragen wird, wäre eher annehmbar, wenn es nur irgendwie von Thomas selbst angedeutet wäre. — Noch unbestimmter ist C. gent. IV, 72 v. fin.: Quia igitur etiam in ipsa confessione et absolutione plenior effectus gratiae et remissionis confertur ei, qui prius propter bonum propositum utrumque obtinuit, manifestum est, quod virtute clavium minister ecclesiae absolvendo aliquid de poena temporali dimittit, cuius debitor remansit poenitens post contritionem.

relativ gleicher Teil wird, dieser Disposition entsprechend, von der Strafe einer jeden Sünde nachgelassen, während ein entsprechender Teil für eine jede Sünde als poena medicinalis bleibt[1].

Zu diesem noch restierenden Teil der zeitlichen Sündenstrafe wird der Pönitent durch die Schlüsselgewalt „gebunden". Indessen ist dieses Binden zunächst etwas Negatives, insofern eben der Priester von diesem Teile der Sündenstrafe nicht löst, den Pönitenten gebunden läßt, etwas Positives nur insofern er dieses Gebundensein dem Pönitenten erklärt, und insofern er ein bestimmtes Bußwerk auferlegt und dazu verpflichtet[2]. Dieses Bußwerk soll das noch übrigbleibende Strafquantum decken, und hat deshalb der Beichtvater dasselbe mit Berücksichtigung aller einschlägigen Momente zu wählen[3]. — Dabei kann es nun recht wohl sein, daß der Priester weniger auferlegt, als der Pönitent noch abzubüßen hätte, ja in manchen Fällen soll er es sogar tun mit kluger Rücksicht auf den Pönitenten[4]. Und dann bleibt das durch die auferlegte Buße nicht gedeckte Strafquantum anderweitig abzubüßen[5]. Es kann aber auch sein, daß der Beichtvater mehr auferlegt als noch abzubüßen war (auch dies kann er manchmal absichtlich tun müssen[6]): und in diesem Falle bleibt der Pönitent nichts destoweniger gebunden, die Buße zu ver-

[1] In Sent. IV, dist. 18, q. 1, a. 3, sol. 2 ad 3.

[2] Ebd. sol. 3 . . . Sed ad hanc (poenam) ligare dupliciter dicitur: Uno modo considerando ipsam quantitatem poenae in communi — et sic non ligat nisi inquantum non solvit, sed ligatum ostendit. Alio modo considerando poenam hanc vel illam determinate — et sic ligat ad poenam imponendo eam.

[3] In Sent. IV, dist. 20, a. 2, sol. 1: . . . considerata tamen contritionis quantitate et confessione et absolutione, quia per omnia haec aliquid de poena dimittitur. Unde etiam a sacerdote iniungendo satisfactionem sunt consideranda.

[4] Bei schwer beladenen und doch wenig disponierten Sündern, um sie nicht abzuschrecken. Doch muß er in einem solchen Falle dem Pönitenten erklären, daß er eigentlich noch mehr abzubüßen habe: In Sent. ebd., sol. 2 ad 3; Quodl. 3, a. 28.

[5] In Sent. a. a. O. sol. 2 und ad 1; Quodl. a. a. O.

[6] In Sent. a. a. O. sol. 1: „Resp. dic. ad primam quaestionem, quod poena post dimissionem culpae exigitur ad duo sc. ad debitum solvendum et ad remedium praestandum. Potest ergo taxatio poenae considerari quantum ad duo. Primo quantum ad debitum. . . . Secundo quantum ad remedium vel illius qui peccavit vel aliorum. Et sic quandoque pro minori peccato maior iniungitur poena, vel quia peccato unius difficilius potest resisti quam peccato alterius, sicut iuveni pro fornicatione maior imponitur poenitentia quam seni, quamvis minus peccet, vel quia in uno peccatum est periculosius, sicut in sacerdote, quam in alio, vel quia multitudo magis prona est ad illud peccatum, et ideo per poenam unius alii sunt exterrendi. Poena ergo in foro poenitentiae quantum ad utrumque taxanda est. Et ideo non semper pro maiori peccato maior poenitentia iniungitur.

richten[1]. — Aus all dem geht hervor, daß nach Thomas die eigentlich sakramentale und deshalb unfehlbare Wirkung der Schlüssel in Bezug auf Sündenstrafe nur ein „Lösen" ist, was hingegen als „Binden" bezeichnet wird, nicht mehr als solches angesehen werden kann. Denn was der Priester an Buße auferlegt, das legt er zwar auf als Richter an Gottes Statt im allgemeinen, aber doch menschlich fehlbar taxierend im einzelnen[2], ohne daß dabei durch sein Urteil über die noch restierende Strafe bei Gott etwas geändert würde, wenn er zu viel oder zu wenig auferlegt hat[3]. Der sakramentale Einfluß aber äußert sich wieder bei der Erfüllung des auferlegten Bußwerkes, und damit kommen wir zur Genugtuung.

Die Genugtuung ist jener Teil des Sakramentes, welcher vor allem zur Nachlassung der zeitlichen Sündenstrafe geordnet ist. Durch die Vollbringung derselben soll die noch übrige Strafe gänzlich getilgt und so mit Abschluß derselben die Sünde in all ihren Folgen, soweit überhaupt möglich, wieder beseitigt werden[4].

Daß dies nur unter der Bedingung eintrete, daß der Priester eine mit dem noch übrigen Strafquantum sich deckende Buße auferlege, ist schon dargelegt worden. Eine weitere Bedingung hierfür, auf seiten des Pönitenten, ist nach Thomas der Gnadenstand[5]. Man dürfe die Sache nicht

[1] In Sent. IV, dist. 18, q. 1, a. 3, sol. 2 ad 2 (eben weil die Buße nicht bloß zur Abtragung der Strafe, sondern auch als Besserungs- und Bewahrungsmittel auferlegt wird).

[2] Ebd. a. 1, sol. 3.

[3] So in Sent. IV, dist. 20, a. 3, sol. 2; anders C. gent. IV, c. 72: Cum autem subire poenam pro culpa iudicium quoddam requirat, oportet quod poenitens, qui se Christo sanandum commisit, Christi iudicium in taxatione poenae expectet. Quod quidem per suos ministros exhibet Christus sicut et caetera sacramenta. Aus dieser Notwendigkeit des Bekenntnisses zur Bestimmung der Strafe allein begründet Thomas an dieser Stelle die Notwendigkeit der Beicht. Wie aber die Begründung aus diesem Satze ungenügend ist und verschieden von andern Stellen, so auch dieser selbst. Der Charakter des Werkes mag diese wie andere kleinere Inkorrektheiten erklären. Vgl. In Sent. IV, dist. 17, q. 3, a. 3, sol. 1 ad 4, wo aber in der solutio bereits der Hauptgrund für die Notwendigkeit des Sündenbekenntnisses angegeben war.

[4] In Sent. IV, dist. 14, q. 2, a. 1, sol. 2 und 3; dist. 16, q. 1, a. 1, sol. 2 ad 3; C. gent. IV, c. 72 v. fin: Cuius quidem obligationis impletio satisfactio dicitur, quae est tertia poenitentiae pars, per quam homo totaliter a reatu poenae liberatur, dum poenam exsolvit quam debuit. — Die wirkliche Nachlassung der Sündenstrafe tritt also nach Thomas erst ein nach Vollendung der Genugtuung. Hier kennt Thomas kein Vorauswirken, wie es andere zur Wahrung des opus operatum anzunehmen geneigt sind (Suarez, De poenit. disp. 38, sect. 2, n. 4).

[5] In Sent. IV, dist. 15, q. 1, a. 2, sol. ad 1; a. 3, sol. 1 et 2. Interessant ist, daß Thomas hier nur die ethische Seite des Gegenstandes zu Grunde legt. —

rein juristisch nehmen, als handle es sich bloß um die Bezahlung oder Ableistung der noch ausständigen Schuld, um Herstellung einer Gleichung. Dies wäre wohl ohne Gnadenstand möglich, wie z. B. bei der Restitution der Gerechtigkeit Genüge geschieht, wenn die fremde Sache an den Eigentümer zurückkommt, gleichviel ob freiwillig geleistet vom Freunde oder unfreiwillig eingetrieben vom Feinde. Die in der Genugtuung angestrebte Schuldbezahlung, Ausgleichung, sei keine aequalitas secundum aequivalentiam, sed magis secundum acceptationem divinam, keine objektiv äquivalente, sondern beruhend auf Gottes Gnadenwillen, der, bloß weil wir seine Freunde geworden, sich begnügen wolle mit einer solchen Satisfaktion. Werde die Freundschaft wieder gebrochen, so könnten diese an sich geringen Werke nicht mehr satisfaktorisch sein[1]. Und sie könnten dies auch nicht mehr werden durch den nachfolgenden Gnadenstand, ebenso wenig als sie irgendwelche meritorische Kraft nachträglich erlangen könnten[2]. Nur bei jenen Bußwerken, welche eine reale Wirkung hinterlassen (wie z. B. das Fasten die Schwächung des Körpers, das Almosen die Verminderung des Vermögens), sei dies einigermaßen möglich, dadurch nämlich, daß die bleibende Wirkung im nachfolgenden Gnadenstand nochmals Gott aufgeopfert werde. Und deshalb brauchten auch solche Bußwerke nicht mehr wiederholt werden, während andere, wie z. B. Gebete, abermals auferlegt und geleistet werden müßten[3].

Weiterhin behandelt Thomas auch die notwendigen Bedingungen auf seiten des Bußwerkes. Es müsse natürlich vor allem ein opus bonum sein, damit es zur Ehre Gottes gereiche und die geschädigte Ehre Gottes wiederherzustellen fähig sei. Es müsse aber außerdem

---

Ebenso Cajetanus, Opusc. tom. I, tract. 6, q. 2, dem übrigens des hl. Thomas Lehre in diesem Punkte nicht einheitlich vorkommt (. . . et D. Thomas varia videtur sentire).

[1] Darnach beantworten sich die von Thomas in eigenen Quaestiunculae (a. 3, qc. 1 und 2) behandelten Fragen: Utrum homo possit de uno peccato sine alio satisfacere? Utrum qui de peccatis omnibus contritus fuerit prius et postea in peccatum incidit, de aliis peccatis, quae sibi per contritionem dimissa fuerant, satisfacere possit extra caritatem existens?

[2] Ebd. sol. 3; sol. 4 ad 1.

[3] Sol. 3 ad 3. Demnach lehrt Thomas nur eine beschränkte Freiheit von der Wiederholungspflicht; vgl. Schanz, Lehre von den Sakramenten 598. — Thomas untersucht dann noch weiter, ob solche außer dem Gnadenstand verrichtete Genugtuung nicht wenigstens zeitliche Gnaden und (bei jenen, welche in der Sünde sterben) Verminderung der Höllenstrafe verdienen könne, und antwortet ausführlich in sol. 4 und 5.

ein opus poenale sein, einen Strafcharakter haben. Denn damit eine wahre Ausgleichung der in der Sünde liegenden Störung erfolge, müsse dem Sünder von dem Seinigen entzogen und Gott gegeben werden (Wesen der Strafe). Außerdem erfordere dies auch der präservative Zweck der Buße[1]. — Mit Recht würden deshalb als opera satisfactoria besonders diese drei genannt: Gebet, Fasten und Almosengeben, weil wir gerade in diesen drei Werken uns zur Ehre Gottes von dem Unsrigen entziehen: im Almosen von den äußeren Gütern (bona fortunae) für Gott geben, im Fasten dem Körper (bona corporis) abziehen und im Gebet unserem Geist (bona animae) nicht etwas entziehen, sondern ihn Gott unterwerfen und zur Verfügung stellen. Desgleichen seien diese drei Arten von Bußwerken auch die besten medicinae peccati, weil sie gegen die drei Hauptwurzeln der Sünde gerichtet seien: das Fasten gegen die Begierlichkeit des Fleisches, das Almosen gegen die Begierlichkeit der Augen, das Gebet gegen die Hoffart des Lebens[2]. Ferner müsse das Genugtuungswerk, wie sich von selbst verstehe, freiwillig sein; denn keine Genugtuung, wo kein Verdienst, kein Verdienst aber wo kein freier Wille. Dies hindere aber nicht, daß die von Gott verhängten Züchtigungen an Stelle der Genugtuung treten und satisfaktorisch wirken könnten; denn wenn auch wider unsern Willen verhängt, also unfreiwillig, würden sie sofort freiwillig, sobald sie geduldig angenommen würden[3].

[1] In Sent. IV, dist. 15, q. 1, a. 4, sol. 1.

[2] Ebd. sol. 3. Die Darlegung ist charakteristisch und auch sonst interessant. Ob Almosen, Fasten und Gebet mit Recht als die opera satisfactoria genannt werden, lautet die Frage. Und die Antwort: Ad tertiam quaestionem dicendum quod satisfactio, ut dictum est, debet esse talis, per quam aliquod nobis subtrahamus ad honorem Dei. Nos autem non habemus nisi tria bona, sc. bona animae, bona corporis et bona fortunae sc. exteriora. Ex bonis quidem fortunae subtrahimus aliquid nobis per eleemosynam; sed ex bonis corporalibus per ieiunium; ex bonis autem animae non oportet quod aliquid subtrahamus nobis quantum ad essentiam vel quantum ad diminutionem ipsorum, quia per ea efficimur Deo accepti, sed per hoc quod ea submittimus Deo totaliter; et hoc fit per orationem. — Competit etiam iste numerus ex parte illa, qua satisfactio peccatorum causas excidit. Quia radices peccatorum tres ponuntur 1 Io 2, 16: concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum et superbia vitae. Et contra concupiscentiam carnis ordinatur ieiunium, contra concupiscentiam oculorum eleemosyna, contra superbiam vitae oratio, ut Augustinus dicit super Matth. — Competit etiam quantum ad hoc, quod satisfactionis est, peccatorum suggestionibus aditum non indulgere. Quia omne peccatum vel in Deum committimus — et contra hoc ordinatur oratio, vel in proximum — et contra hoc eleemosyna, vel in nos ipsos — et contra hoc ordinatur ieiunium.

[3] Ebd. sol. 2.

Die vom Priester auferlegte Buße kann nach Thomas auch von einem andern stellvertretend geleistet werden, selbstverständlich auch bei diesem den Gnadenstand vorausgesetzt[1]. Diese Stellvertretung ist möglich „mediante charitate, per quam omnes unum sumus in Christo", wie Thomas, den Grund nur kurz andeutend, sich ausdrückt[2]. Und zwar könne der Stellvertreter sogar mit einem geringeren Werke (nicht etwa mit einem größeren, wie einige meinten) die Genugtuung leisten wegen der in einer solchen Stellvertretung liegenden Liebe. Und es sei eine solche Stellvertretung möglich und gültig nicht bloß in dem Falle, daß der Pönitent seine Genugtuung selbst nicht mehr leisten könne (bei Krankheit oder Tod vor geleisteter Buße), wiewohl dieselbe außer dem Notfalle nicht leicht zu gestatten sei, weil eben die auferlegte Buße nicht bloß satisfaktorisch, sondern auch medicinell-prophylaktisch wirken solle[3]. — Aus dieser Möglichkeit der Stellvertretung leitet dann Thomas im Anschlusse daran die Lehre vom Ablasse ab[4].

Wie bei Reue und Beicht, so unterscheidet Thomas auch bei der Genugtuung wieder eine von Natur aus ihr zukommende und eine sakramentale Wirksamkeit. „Das Werk, welches der Pönitent nach Auflage des Priesters verrichtet", so führt Thomas aus, „kommt ihm auf zweifache Weise zu gute, einmal kraft der Natur des guten Werkes und dann kraft der Schlüsselgewalt. Da nämlich die vom absolvierenden Priester auferlegte Genugtuung ein Teil des Sakramentes ist, so ist klar, daß in demselben die Kraft der Schlüsselgewalt wirksam ist, so daß das Werk größere Sühnekraft hat, als wenn der Pönitent nach freier Wahl es auf sich genommen hätte."[5]

[1] Dist. 20, q. 1, a. 2, sol. 3. Expos. in Symbolum Ap. a. 10 v. finem.

[2] In Sent. a. a. O. ad 1.

[3] Sol. 3. Die Möglichkeit der Stellvertretung überhaupt scheint damals in der Theorie nicht bestritten, die Sache selbst praktisch ziemlich in Übung gewesen zu sein, wie die Redeweise an zitierter Stelle erkennen läßt. Wenn an derselben Stelle als Grund, die Stellvertretung zu gestatten, neben dem defectus corporalis, per quem sit impotens ad sustinendum poenam, auch der defectus spiritualis, per quem non sit *promptus* ad portandum poenam, anerkannt wird, so wird dadurch allerdings die gegebene Einschränkung wohl ziemlich vollständig wieder aufgehoben.

[4] Ebd. a. 3 über den Ablaß selbst, a. 4 über den Erteiler und a. 5 den Empfänger der Ablässe.

[5] Quodl. 3, a. 28 (ed. cit. XVII 295 f): Secundo considerandum, quod opus quod quis facit ex iniunctione sacerdotis, dupliciter valet poenitenti: uno modo ex natura operis, alio modo ex vi clavium. Cum enim satisfactio a sacerdote absolvente iniuncta sit pars poenitentiae, manifestum est quod in ea operatur vis

Und es ist dem hl. Thomas auch die unter der Formel „Quidquid boni feceris et mali sustinueris, sit tibi in remissionem peccatorum" allgemein auferlegte Buße eine wahrhaft sakramentale, und haben diese so verrichteten guten Werke nicht bloß den rein meritorisch-satisfaktorischen Wert der übrigen guten Werke, sondern den potenzierten Wert der sakramentalen Genugtuung. Deshalb, so schließt Thomas, pflegen auch viele Priester laudabiliter diese Formel beizusetzen[1].

Noch ist zu erwähnen der von Thomas öfter angeführte und betonte Unterschied zwischen der Wirksamkeit der Taufe und der Buße in Bezug auf die zeitliche Sündenstrafe, daß nämlich bei ersterer mit der Sünde und ewigen Strafe auch alle zeitliche Strafe ganz und sogleich nachgelassen werde, bei letzterer aber nur teilweise und allmählich, und dies nicht bloß auf Grund der sakramentalen Kraft, sondern auch auf Grund der eigenen Betätigung des Pönitenten in Tugendakten. Thomas führt diesen Unterschied wieder zurück auf den Begriff der spiritualis sanatio. In der Taufe als der spiritualis regeneratio bleibe nichts mehr von dem früheren Leben, ein ganz neues habe begonnen, und ein anderer Mensch stehe vor Gott, dem nichts mehr imputiert werden könne von dem, was der frühere Mensch Strafwürdiges getan. In der Buße aber als der spiritualis sanatio werde nur das frühere Leben wiederhergestellt, und daher finde bei dieser nicht das gleiche statt[2]. Und, wohl sei das Leiden Christi, dessen Früchte uns in den Sakramenten des Neuen Bundes zugewendet würden, an sich genügend und hinreichend zur Tilgung aller Sünde und aller Strafe. Aber es werde uns eben

---

clavium, ita quod amplius valet ad expiandum peccatum quam si proprio arbitrio homo faceret idem opus. Hiermit ist klar eine sakramentale Wirksamkeit ausgesprochen, welche zur natürlichen Kraft hinzutritt, nicht etwa bloß eine Erhöhung des Wertes wegen des Gehorsams und der Unterwerfung unter die Kirche, wie Oswald (Die dogm. Lehre von den hl. Sakramenten II[4] 149, A.) meint. — Vgl. auch In Sent. IV, dist. 17, q. 3, a. 1, sol. 1 ad 4: Dicendum quod satisfactio non sufficeret ad expiandam poenam peccati ex quantitate poenae, quae in satisfactione imponitur. Sed sufficit in *quantum est pars sacramenti virtutem sacramentalem habens*. Et ideo oportet, quod per dispensatores sacramentorum imponatur.

[1] Quodl. a. a. O. — In dieser Zeit also dürften die Anfänge jenes heute noch üblichen Beisatzes nach den Absolutionsworten liegen (Rituale Romanum tit. 3, c. 2: „Passio D. N. I. Christi, merita B. Mariae semper Virginis et omnium sanctorum, quidquid boni feceris et mali sustinueris, sint tibi in remissionem peccatorum, augmentum gratiae et praemium vitae aeternae"). Und obiges ist nach Thomas die Bedeutung und der Zweck der zweiten Hälfte dieser Beifügung.

[2] In Sent. IV, dist. 14, q. 2, a. 1, sol. 2 ad 3; dist. 18, q. 1, a. 3, sol. 2.

nicht in allen Sakramenten in gleichem Maße zugewendet. In der Taufe nehme der Empfänger ganz und voll teil an der Kraft des Leidens Christi, weil die Verbindung mit Christus eine vollkommene sei, er in Christus neu geboren werde und also ganz und allein in ihm wirke. In der Buße aber nehme er teil nur nach dem Maße der eigenen Tätigkeit — consequitur virtutem passionis Christi secundum modum propriorum actuum[1] — Christo coniungimur secundum operationem nostram[2].

Des öfteren war bereits die Rede von der wiederholten Beicht schon vergebener Sünden. Einige zusammenfassende Bemerkungen über die Ansicht des hl. Thomas bezüglich der Wirkung solcher Beichten möchten hier den passendsten Platz finden. Thomas behandelt die Frage nirgends ex professo, wohl aber kommt er wiederholt im Vorbeigehen darauf zu sprechen[3]. Er redet von solchen Wiederholungsbeichten als von einer bestehenden Praxis, erklärt sie als erlaubt (non iniuriam facit sacramento), empfiehlt sie sogar unter Umständen. Als Wirkung aber kommt nach ihm zunächst in Betracht die Nachlassung der zeitlichen Sündenstrafen. Mit jeder folgenden Wiederbeicht werde ein Teil der zeitlichen Sündenstrafe nachgelassen, und man könne durch solche öfter wiederholte Beicht allein recht wohl volle Nachlassung der ganzen zeitlichen Sündenstrafe erlangen. Und diese Wirksamkeit komme ihr zu, nicht allein wegen der pönalen Natur des Aktes oder wegen des priesterlichen Gebetes, wie die Ansicht einiger sei, sondern auch kraft der Schlüsselgewalt. Dies ergibt sich für Thomas daraus, daß man nach überlieferter Praxis auch bei der Wiederholungsbeicht die Absolution erteile, die nach jener Ansicht keinen Sinn hätte: man brauchte dann überhaupt zu keinem mit der Schlüsselgewalt ausgerüsteten Confessarius gehen[4].

[1] S. III, q. 86, a. 4 ad 3; vgl. q. 49, a. 3 ad 2; q. 69, a. 2, wo die Begründung etwas verändert gegeben wird.

[2] Contra gent. IV, c. 72.

[3] In Sent. IV, dist. 17, q. 3, a. 3, sol. 5 ad 4; a. 5, sol. 2; dist. 18, q. 1, a. 3, sol. 2 ad 4. Expos. orationis dom. pet. 5.

[4] In Sent. a. a. O. Wie man sieht, stützt Thomas seine Lehre auch hier auf die Praxis, die er als zu Recht bestehend anerkennt, während die späteren Theologen die Praxis von der Theorie aus beurteilten resp. bestritten. — Über den Zusammenhang dieser Wirkung mit der Vermehrung der heiligmachenden Gnade vgl. S. 78 A. 3. — Über den Fall, daß auch keine Sündenstrafe mehr nachzulassen wäre, und über die Frage, wie dann die Absolutionsformel zu wahren sei, finden sich bei Thomas weder direkte noch indirekte Äußerungen oder Andeutungen, und

§ 3. Die Tilgung der reliquiae peccati.

Unter den Folgen der Sünde, welche durch die Buße aufgehoben werden sollen, figurieren bei Thomas an dritter Stelle stets die reliquiae peccati[1]. Dieser Name, so geläufig er dem hl. Thomas und der Theologie jener Zeit war[2], ist uns ebenso fremd. Darum zuvor: Was ist unter jenen reliquiae peccati zu verstehen, bzw. was versteht Thomas darunter? Und dann: Inwiefern ist die Tilgung derselben bei Thomas Wirkung des Bußsakramentes?

Reliquiae peccati — sc. peccati actualis im Unterschied zum fomes peccati originalis — sind, allgemein gesprochen, Defekte in den Seelenpotenzen[3], die bleibenden Folgen der in jeder schweren Sünde gegebenen debilitatio sive corruptio boni naturae. Auch letztere Bezeichnung war ein geläufiger Terminus. Aber welches nun jenes bonum naturae sei, das durch die schwere Sünde geschwächt und verdorben würde, dies genauer zu bestimmen bemüht sich Thomas mehrmals in ausführlichen Untersuchungen[4]. Nicht könne es wohl sein das Wesen oder wesentliche Bestandteile der menschlichen Natur — diese könnten durch die Sünde weder weggenommen noch geschwächt werden. Aber auch nicht bloß das donum iustitiae originalis könne es sein, welches freilich als ein Gut in Adam der ganzen Menschheit verliehen worden sei und insofern bonum naturae genannt werden könnte; dasselbe werde nämlich durch die Sünde nicht bloß geschwächt, sondern gänzlich fortgenommen; in der Mitte zwischen beiden müsse jenes fragliche bonum naturae liegen. Nichts anderes könne es sein als die in der Natur des Menschen wohnende Neigung zum Guten, die naturalis inclinatio ad virtutem. Diese werde durch die Sünde geschwächt und verdorben und durch jede neue Sünde aufs neue geschwächt fort und fort bis ins Unendliche, ohne doch je ganz vernichtet werden zu können, weil eben begründet in der

man kann von keiner Ansicht des hl. Thomas in diesem Punkte sprechen, wie es der Cursus Salmanticensis (De poenit. disp. 3, n. 95) tut.

[1] Vgl. S. 28 f.

[2] Die Bezeichnung ist geläufig. Der Begriff indessen war auch unter den Theologen jener Zeit nicht so ganz einheitlich und bestimmt: Petrus Lomb. (Sent. IV, dist. 18, n. 9 [Migne, Patr. lat. CXCII 889]) nennt sie tenebrae interiores; Alexander von Hales (Summa IV, q. 71 [ed. cit. IV, fol. 283^{v}]) zählt als solche obtenebrationes, sordidae affectus, infirmitas. Die weit ausholenden Untersuchungen bei Thomas deuten das Bestehen einer gewissen Unsicherheit ebenfalls an.

[3] In Sent. IV, dist. 14, q. 2, a. 1, sol. 3 und ad 2.

[4] Vor allem De malo q. 2, a. 11 und 12; S. I II^{ae}, q. 85, a. 1—3.

vernünftigen Natur des Menschen. Im umgekehrten Verhältnis zu jener Schwächung der guten Neigungen aber wachse die Neigung zum Bösen, die sich mit jeder Wiederholung des sündhaften Aktes steigere von der einfachen Disposition bis zur völligen Gewohnheit. Und diese Neigung zum Bösen (dispositio, habitus, pronitas ad malum), nach den verschiedenen Sünden verschieden, sei zu verstehen unter dem, was man gewöhnlich reliquiae peccati nenne[1]. — So glaubt Thomas nach langen Untersuchungen jene Sache bestimmen zu sollen, deren Name so geläufig war.

Und welches ist nun die Wirksamkeit des Bußsakramentes in Bezug auf diese reliquiae peccati? Thomas antwortet nicht überall gleich. Im Sentenzenkommentar[2] lehrt er: Wohl, die reliquiae peccati werden durch die Buße getilgt, aber nicht sogleich mit einem Schlage, ebensowenig wie der reatus culpae temporalis. Die Buße sei eben nicht generatio, sondern sanatio spiritualis[3]; und wenn auch durch die Gnade bereits das Wesen der Seele von der macula peccati befreit worden sei, müßten deshalb nicht auch von den Potenzen der Seele schon alle Defekte entfernt worden sein. Erst mit Vollendung der Buße in allen ihren Teilen würden auch die reliquiae peccati actualis wieder getilgt[4]. — In der Summa contra gentiles wird diese Wirksamkeit der Genugtuung allein zugewiesen[5]. Und in der Summa theologica[6], wo die Frage etwas anders gestellt ist (ob mit Nachlassung der Schuld alle reliquiae peccati getilgt werden?), antwortet Thomas zunächst nur, daß dieselben nicht notwendig sogleich mit der culpa peccati gehoben würden. Denn mit Aufhebung der aversio a Deo durch die Gnade müßten nicht notwendig auch alle Folgen der conversio inordinata entfernt werden, da ja letztere mit der Gnade überhaupt zusammen bestehen könnten (und auch

[1] A. a. O.; ferner In Sent. IV, dist. 14, q. 2, a. 1, q. 3. — S. III, q. 86, a. 5 . . . dispositiones ex praecedentibus peccatis causatae, quae dicuntur peccati reliquiae. — Speziell die vier vulnera naturae: infirmitas, ignorantia, malitia und concupiscentia würden mit Recht als solche reliquiae genannt. Sie seien nicht bloß durch die erste Sünde der menschlichen Natur beigebracht worden, sondern seien auch jetzt noch Folgen der persönlichen Sünde. I II^{ae}, q. 85, a. 3.

[2] In Sent. a. a. O. sol. 3. [3] Ebd. ad 1. [4] Ebd. ad 2.

[5] IV, c. 72 versus finem: Et ulterius (per satisfactionem) debilitas naturalis boni curatur, dum homo a malis abstinet et bonis assuescit, Deo spiritum subiciendo per orationem, carnem vero domando per ieiunium, ut sit subiecta spiritui, et rebus exterioribus per eleemosynarum largitionem proximos sibi adiungendo, a quibus fuit separatus per culpam.

[6] III, q. 86, a. 5.

wirklich zusammenbestehen in der läßlichen Sünde). Es könnten also jene reliquiae nach Tilgung der Sündenschuld recht wohl fortdauern, wenn auch geschwächt und vermindert. — Die Begründung der ganzen Lehre ist, wie so oftmals, rein spekulativ, vor allem philosophisch (ethisch-psychologisch). Nur in der Summa wird auf die allmählich sich vollziehende Heilung des Blinden (Mc 8, 22 ff) als Vorbild hingewiesen, welcher aber ebensoviele plötzlich stattfindende Krankenheilungen gegenüberstünden als Vorbilder plötzlicher und vollständiger Bekehrung und geistiger Heilung (z. B. der hl. Magdalena)[1].

Aus der ganzen Darlegung und Begründung, wie Thomas sie an den drei Stellen gibt, scheint aber doch zugleich auch deutlich genug hervorzugehen, daß es sich hier weniger um eine eigentlich sakramentale Wirkung handelt (mit Ausnahme höchstens jener Schwächung und Verminderung, welche Thomas mit der remissio culpae eintreten läßt[2]), als vielmehr um natürliche Folgen der einzelnen Teile der Buße, im besondern der Genugtuung. Durch die in der Reue, Beicht und speziell in der Genugtuung oft wiederholten Tugendakte werde nämlich mehr und mehr ein Tugendhabitus erworben, der jenen sündhaften Habitus verdränge. So legt es besonders die Ausdrucksweise der Summa contra gentiles[3] aber auch der Summa theologica[4] nahe.

Indessen sagt doch Thomas an letztgenannter Stelle nicht bloß wiederholt, daß jene Tugendübung nicht ohne Gnade stattfinde, sondern daß vielmehr die göttliche Gnade durch jene Akte die reliquiae tilge und weiterhin, daß die im Sakramente erteilte Gnade es sei, welche als gratia operans die Sünde tilge und dann als gratia cooperans successive auch die reliquiae peccati[5]. Wer die Darlegungen des hl. Thomas über die gratia sacramentalis gelesen hat, denkt hier unwillkürlich an diese, obwohl Thomas keinerlei Andeutungen macht.

---

[1] S. III, q. 86, a. 5, Sed contra et ad 1.

[2] Ebd. c. a. (remanent tamen debilitatae et diminutae). Wenn Thomas sagt, daß manchmal zugleich mit der remissio culpae völlige Tilgung der reliquiae eintrete, so ist das, eben weil außerordentliche, noch weniger sakramentale Wirkung.

[3] S. S. 87, A. 5.

[4] Besonders ad 3: Dicendum quod uno actu humano non tolluntur omnes reliquiae peccati, quia, ut dicitur in praedicamentis, pravus ad meliores exercitationes deductus ad modicum aliquid proficiet, ut melior sit; multiplicato autem exercitio ad hoc pervenit, ut sit bonus virtute acquisita. Hoc autem multo efficacius facit divina gratia sive uno sive pluribus actibus.

[5] S. a. a. O. ad 1: Dicendum quod Deus totum hominem perfecte curat, sed quandoque subito, sicut socrum Petri . . . quandoque autem successive, sicut dictum est de caeco illuminato. Et ita etiam spiritualiter quandoque tanta commotione

Eine diesbezügliche Untersuchung über die gratia sacramentalis und deren etwaige Beziehungen zu den reliquiae peccati dürfte darum hier den geeignetsten Platz finden.

Welches ist die spezifische gratia sacramentalis des Bußsakramentes? — Die Sache liegt ähnlich wie beim Ornatus. Thomas redet wiederholt von der gratia sacramentalis, welche jedes Sakrament wirke, beschäftigt sich öfters damit, dieselbe in ihrem Verhältnis zur heiligmachenden Gnade genauer zu bestimmen[1]; aber welches dann für die einzelnen Sakramente die betreffende gratia sacramentalis sei, darüber suchen wir, wenigstens für das Bußsakrament, vergebens nach Andeutungen, im Sentenzenkommentar wie in der Summa. Wir sind nur auf das, was Thomas von der gratia sacramentalis in der allgemeinen Sakramentenlehre vorträgt, angewiesen.

Und darnach ist die gratia sacramentalis nichts anderes als — ich finde keinen bezeichnenderen Ausdruck — eine Funktion der heiligmachenden Gnade. Denn so lehrt Thomas trotz anfänglich scheinender Verschiedenheiten bei näherem Vergleich in der Summa noch ebenso wie im Sentenzenkommentar: Die gratia sacramentalis ist die heiligmachende Gnade selbst, insofern sie in einer bestimmten Weise

---

convertit cor hominis, ut subito perfecte consequatur sanitatem spiritualem non solum remissa culpa, sed sublatis omnibus peccati reliquiis, ut patet de Magdalena (Lk 7). Quandoque autem prius remittit culpam per gratiam operantem et postea per gratiam cooperantem successive tollit peccati reliquias. — Gratia operans und cooperans ist ein und dieselbe heiligmachende Gnade, unterschieden secundum diversos effectus (I II^{ae}, q. 111, a. 2 ad 4; vgl. S. 65, A. 1) und ist hier die im Bußsakramente verliehene heiligmachende Gnade, da ihr ja die Sündentilgung beigelegt wird.

[1] In Sent. II, dist. 26, a. 6 ad 5; IV, dist. 1, q. 1, a. 4, sol. 5. De ver. q. 27, a. 5 ad 12. S. III, q. 62, a. 2. Vgl. In Sent. IV, dist. 7, q. 2, a. 2, sol. 2 und 3; S. III, q. 72, a. 7 ad 3. — Eigentümlicherweise wird in q. 27, de ver. a. 7. der Terminus gratia sacramentalis auch für die dispositio praevia (Ornatus) gebraucht — sacramenta non perveniunt directe et immediate ad ipsam gratiam, de qua nunc loquimur, sed ad proprios effectus, qui dicuntur gratiae sacramentales, ad quos sequitur infusio gratiae gratum facientis vel augmentum. Capreolus hat auf Grund dieser einzigen Stelle unter Vergewaltigung vieler anderer eine überaus merkwürdige Identifizierung von ornatus und gratia sacramentalis durchgeführt (Genaueres darüber im zweiten Teile!). Daß aber hier eine reine aequivocatio vorliegt, zeigt ein Vergleich mit In Sent. II, dist. 26, a. 6 ad 5 und IV, dist. 1, q. 1, a. 4, sol. 5. Mit Entschiedenheit hat deshalb gegen jene Identifizierung durch Capreolus de Sylvestris (s. 2. Teil, 3. Abschnitt) Verwahrung eingelegt und in richtiger Weise diese aequivocatio darauf zurückgeführt, daß die gratia sacramentalis in dem einen und uneigentlichen Sinne (= Ornatus) erste Wirkung der Zeit nach, in dem andern und eigentlichen Sinne aber erste Wirkung dem Zwecke nach sei.

wirksam ist. Sie verhält sich zur heiligmachenden Gnade analog wie die gratia virtutum et donorum. Die heiligmachende Gnade nämlich hat ihren Sitz im Wesen der Seele und vervollkommnet zunächst dieses. Sie erstreckt sich aber auch auf die Potenzen der Seele und vervollkommnet auch diese für ihre Akte. Insofern wird sie gratia virtutum genannt und wird so vielfach unterschieden als es verschiedene Tugenden gibt. Aber nicht bloß um sie zu Tugendakten zu vervollkommnen, ergießt sich die heiligmachende Gnade in die Seelenpotenzen, sondern auch um die verschiedenen aus der Sünde stammenden Defekte derselben zu paralysieren. Und in dieser Funktion heißt sie gratia sacramentalis[1]. Darum nennt Thomas weiterhin die gratiae sacramentales selbst einerseits emanationes der heiligmachenden Gnade[2] und anderseits perfectiones der Potenzen[3]. Und, mit den Tugenden sie in Parallele stellend, sagt er, beide seien perfectiones der Seelenkräfte, die Tugenden (sc. die gratiae virtutum), insofern sie dieselben vervollkommnen zu Akten, die gratiae sacramentales aber, insofern sie dieselben reparieren von den Folgen der Sünde[4]; beide seien gegen die Sünde geordnet, die Tugenden im voraus, d. i. gegen die drohenden Sündengefahren, die gratiae sacramentales aber gegen die Sünde nach rückwärts, d. h. gegen die Folgen der begangenen Sünden[5].

Alle Sakramente sind gegen Sündendefekte geordnet, lehrt Thomas weiter, und jedes Sakrament gegen einen bestimmten; deshalb ebensoviele verschiedene gratiae sacramentales als Sakramente. Weil wir aber diese Defekte im einzelnen nicht genauer kennen, darum haben wir für die verschiedenen gratiae sacramentales keine eigenen Namen[6]. — Weiterhin bemerkt Thomas noch bezüglich des Ver-

---

[1] An den oben angeführten Stellen des Sentenzenkommentars und De ver. q. 27, a. 5 ad 12.

[2] In Sent. II, dist. 26, a. 6 ad 5.

[3] IV, dist. 1, q. 1, a. 4, sol. 5 ad 2 und ad 3. [4] Ebd. ad 1.

[5] S. III, q. 62, a. 2 ad 2. — Vgl. de Sylvestris, In S. c. gent. IV, c. 57 (ed. cit. fol. 462, col. 4).

[6] In Sent. IV a. a. O. c. s.; dist. 7, q. 2, a. 2, sol. 2. De ver. q. 27, a. 5 ad 12. In der Summa a. a. O. scheint auf den ersten Anblick die Auffassung etwas verändert zu sein, insofern Thomas in dem c. a. nur von einem positiven Zweck der Sakramente und der gratia sacramentalis redet. Doch ist dies nicht der Fall, wie ein Vergleich mit In Sent. IV, dist. 7, q. 2, a. 2, sol. 2 zeigt. Die gratia sacramentalis wirkt positiv, insofern sie den jenem positiven Zwecke hindernd im Weg stehenden Sündendefekt entfernt. Die primär negative Wirksamkeit der gratia sacramentalis ist übrigens auch in der Summa (a. a. O. ad 2) klar aus-

hältnisses zu der im Sakramente erteilten heiligmachenden Gnade: Insofern die gratia sacramentalis nur eine Funktion der heiligmachenden Gnade bilde, sei sie allerdings sekundär und könne niemals ohne

gesprochen. — Das gleiche gilt von dem Verhältnis der gratia sacramentalis zur gratia gratum faciens und zur gratia virtutum et donorum. Auch hier hat Thomas in der Summa seine Ansicht kaum geändert. Denn wenn er hier (a. a. O. im c. a.) sagt: gratia sacramentalis addit super gratiam communiter dictam *et super virtutes et dona* quoddam divinum auxilium ad consequendum sacramenti finem, so will er wohl kaum dieselbe als eine Funktion der gratia virtutum darstellen, entgegen den klaren Darlegungen des Sentenzenkommentars; das addere sagt zunächst bloß, daß im Begriffe gratia sacramentalis etwas Neues liegt, was im Begriffe von gratia communiter dicta und gratia virtutum nicht liegt, daß also ersterer mit letzterem nicht identisch ist. Nur in der Ausdrucksweise liegt eine Änderung vor, insofern hier in der Summa Thomas mit gratia sacramentalis die im Sakramente gespendete Gnade überhaupt bezeichnet, nicht mehr bloß jenes spezifische addidamentum.

Eine berühmte Streitfrage ist, was Thomas mit jenem divinum auxilium an zitierter Stelle meine, ob aktuelle oder habituelle Gnade, und ob also Thomas die gratia sacramentalis im engeren Sinn in der Summa überhaupt noch als etwas Habituelles fasse. Vor allem ist zu konstatieren, daß der Ausdruck divinum auxilium bei Thomas beides bedeuten k a n n und keineswegs notwendig als Beistandsgnade verstanden werden muß (vgl. z. B. I II^{ae}, q. 109, a. 7, Schlußsatz des c. a; c. gent. III, c. 147 ff. Weiter ist zu sagen, daß die Stelle für sich allein betrachtet weder das eine noch das andere ausspricht — sie ist viel zu unbestimmt, noch auch aussprechen will — bloß den Unterschied von der gratia virtutum et donorum will Thomas dartun. Wenn also der Ausdruck beides bedeuten kann, Thomas aber in den früheren Werken die gratia sacramentalis ausführlichst als etwas Habituelles darlegt, was wird dann einzig anzunehmen sein? — Das nämliche ergibt sich aus der genaueren Betrachtung der responsiones ad obiecta, verglichen mit den obiectis selbst; sie sind nur aus der früheren Auffassung heraus zu verstehen. Besonders ist dies der Fall bei der resp. ad tertium, wo gesagt wird, die gratia sacramentalis stehe zur gratia communiter dicta im Verhältnis der Species zum Genus, wie z. B. homo zu animal, füge noch eine weitere perfectio hinzu, wie der Begriff „homo" das „rationale" zu „animal". — Daß unter gratia communiter dicta nur die heiligmachende Gnade verstanden werden könne, bedarf wohl nicht der Erwähnung, wie ein Vergleich des ersten und letzten Satzes des corpus articuli dartut. — S. III, q. 72, a. 7 ad 3, wo die gratia sacramentalis „aliquid *effectivum* specialis effectus" genannt wird, ist wohl zu unbestimmt, um darin etwas Habituelles ausgesprochen zu finden. — Vgl. Ioannes a. S. Thoma (in III, q. 62, a. 2, n. 9 15 52) und Cursus Salmant. (tract. 22, disp. 4, dub. 9) neuestens Gihr (Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche I^2 95), Billot (De ecclesiae sacramentis I^2 331, welche das divinum auxilium habituell verstehen, gegen Cajetanus (ad III, q. 62, a. 3), Vasquez (in III, disp. 131, c. 7), Gonet (Clyp. theol. thom. De sacr. in communi, disp. 3, a. 6) und neuestens Chr. Pesch, Praelect. dogm. VI, Friburgi Brisg. 1896, 52; Sasse, De Sacramentis I, 91, welche den Ausdruck von der aktuellen Gnade verstehen.

dieselbe gegeben werden (und weil die heiligmachende Gnade immer auch als gratia virtutum et donorum sich betätige, auch niemals ohne letztere). Aber gleichwohl sei sie das Primäre in den hl. Sakramenten, insofern als sie hier das in erster Linie Intendierte sei, während die heiligmachende Gnade nur wegen und mit der gratia sacramentalis erteilt werde[1].

Welches nun aber in unserem Sakramente die spezifische gratia sacramentalis sei, darüber gibt Thomas, wie schon gesagt, weder im Sentenzenkommentar noch in der Summa irgendwelche Andeutungen. Man denkt hier wohl mit Capreolus[2] an die reliquiae peccati als an jene Defekte in den Seelenpotenzen, welche nach der Sünde noch zurückbleiben, und gegen welche die gratiae sacramentales nach Thomas geordnet sind (S. 86 vgl. mit S. 90), und man denkt bei den Äußerungen des hl. Thomas über die Tilgung der reliquiae peccati umgekehrt an die gratia sacramentalis, als welche die heiligmachende Gnade (tamquam gratia cooperans) tätig ist zur Tilgung eben dieser reliquiae (vgl. S. 88 und 90) — und insofern wäre dann auch die Tilgung der reliquiae sakramentale Wirkung des Bußsakramentes, nicht bloß natürliche Wirkung der Tugend der Buße oder der Genugtuung. Doch Thomas selbst deutet eben diesen Zusammenhang nicht einmal an, und darum sei das Ganze bloß als eine begründete Vermutung, nicht aber als Lehre des hl. Thomas vorgetragen. — Nur negativ bestimmend sei hier noch angefügt, daß es jedenfalls zu wenig und der dargelegten Ansicht des hl. Thomas über die gratia sacramentalis nicht voll genügend ist, wenn man auf Grund der allgemeinen

---

[1] In Sent. IV, dist. 1, q. 1, a. 4, sol. 5: ... gratia sacramentalis, ad quam *directe* sacramenta ordinantur; d. 7, q. 2, a. 2, sol. 3: ... *principaliter* datur gratia sacramentalis; De ver. q. 27, a. 5 ad 12 ... Et penes has (sc. gratias sacramentales) sacramenta distinguuntur sicut penes *proprios effectus*. Pertinent autem isti effectus ad gratiam gratum facientem, quae istis effectibus coniungitur. Et sic cum propriis effectibus habent effectum communem, qui est gratia gratum faciens, quae etiam per sacramentum et non habenti datur et habenti augetur. S. III, q. 72, a. 7 ad 3: Dicendum quod gratia sacramentalis addit super gratiam gratum facientem communiter sumptam aliquid effectivum specialis effectus, *ad quod ordinatur sacramentum*. Also primär vom Sakramente intendiert, aber nicht primär gewirkt, wie Capreolus gemeint hat. Vgl. S. 89, A. 1. — Die ebendort schon angeführte Stelle De ver. q. 27, a. 7 wird man wohl schwerlich in obiger Weise von einem directe et immediate der Intention deuten können, sondern trotz der unmittelbaren Nähe von oben zitierter Stelle (ebd. a. 5 ad 12) mit de Sylvestris in der angegebenen Weise als aequivocatio bezeichnen müssen.

[2] In Sent. IV, dist. 22, q. 1, a. 3 (ed. cit. 246 249).

Klassifikation der Sakramente[1] oder auf Grund von S. q. 84 a. 4[2] die heiligmachende Gnade, insofern sie die Sünde selbst nachläßt (gratia remissiva peccati, deletiva culpae) als gratia sacramentalis des Bußsakramentes bezeichnet[3]. — Vielleicht möchte eine Verbindung beider Anschauungen das Richtige treffen: Die heiligmachende Gnade, insofern sie die Sünde mit ihren das in der Taufe begründete christliche Leben hindernden Folgen tilgt, ist gratia sacramentalis des Bußsakramentes.

§ 4. Die Wiederherstellung der Tugenden und das Wiederaufleben der Tugendwerke.

In der Tilgung der Sünden nach ihrer dreifachen Folge (macula, reatus und reliquiae) besteht die eigentliche, nächste Wirksamkeit der Buße, die demnach in erster Linie eine negative ist. Doch hat sie, allerdings bloß per accidens (sicut removens prohibens)[4], auch einige

[1] S. III, q. 65, a. 1 und 2 (In Sent. IV, dist. 2, q. 1, a. 2). — Hierauf verweist Cajetanus a. a. O.; ebenso Cursus Salmant., tract. 22, disp. 4, dub. 9, n. 135.

[2] C. a.: . . . Sacramentum autem poenitentiae non ordinatur ad consequendam aliquam excellentiam gratiae, sed ad remotionem peccatorum. Eine ähnliche Äußerung, q. 84, a. 1 ad 1, wo Thomas ebenfalls von einer excellens gratia spricht, welche in andern Sakramenten erteilt werde, während die Buße (und auch das Ehesakrament) bloß eine den menschlichen Kräften entsprechende Wirkung hätten (habent effectum correspondentem humanis actibus), ist gleichfalls Gegenstand einer kleinen Meinungsverschiedenheit unter den Erklärern des hl. Thomas geworden (vgl. Cursus Salmant., tract. 22, disp. 1, n. 48), was nämlich Thomas mit dieser excellens gratia meine. Vor allem ist bei der Erklärung der beiden Äußerungen der Zweck der Darlegungen im Auge zu behalten und nicht zuviel darin zu suchen. Thomas will beidemal nichts anderes als Kongruenzgründe für das äußere Zeichen des Bußsakramentes bringen, warum nämlich bei Spendung derselben keine eigentliche äußere Materie, wie bei Taufe, Firmung usw., und warum keine Handauflegung notwendig sei. Und da will Thomas wohl jenen Gedanken andeuten, der uns in den früheren Schriften oft begegnet, daß das Bußsakrament nichts Neues erteile, sondern nur gewissermaßen nachhelfe, die eigene Tätigkeit der erkrankten Seele ergänze und unterstütze, während andere Sakramente wesentlich Neues und Höheres bringen. Das, woran Thomas dabei etwa gedacht haben mag, ist die gratia sacramentalis, wodurch sich ja die Sakramente in der Wirkung eigentlich unterscheiden, nicht aber die heiligmachende Gnade, als ob diese in den übrigen Sakramenten in einem höheren Grade erteilt würde als im Bußsakrament. Nicht in einem höheren Grade — dieser richtet sich nach der Disposition, sondern zu einem höheren Zwecke, zu höheren, die menschlichen Kräfte mehr übersteigenden Akten (positive Seite der gratia sacramentalis) wird sie in jenen Sakramenten gegeben. — Vgl. Cursus Salmant. a. a. O. n. 49—55.

[3] Buchberger, Die Wirkungen des Bußsakramentes 188.

[4] In Sent. IV, dist. 14, q. 2, a. 2, c. s.; a. 3, sol. 1.

positive Wirkungen. Als solche führt Thomas im Sentenzenkommentar wie in der Summa diese beiden auf: Wiederherstellung der Tugenden und Wiederaufleben der guten Werke, und behandelt dieselben ausführlich[1]. Von der Erteilung resp. Vermehrung der heiligmachenden Gnade spricht Thomas niemals als von einer eigenen Wirkung; nur insofern sie causa formalis der Sündennachlassung, ist von ihr die Rede bei der ersten Wirkung, und insofern der Grad der Tugenden und der wiederauflebenden Verdienste vom Grad der heiligmachenden Gnade abhängig ist, bei den zwei folgenden Wirkungen. Daß der gratia sacramentalis innerhalb der Lehre vom Bußsakrament überhaupt nicht Erwähnung getan wird, ist oft genug gesagt worden.

Nachdem indessen gleichwohl die gratia sacramentalis, wenn auch nur einschaltungsweise — um auch in der äußeren Einteilung die Auffassung des hl. Thomas zum Ausdruck zu bringen — behandelt wurde, sei hier auch von der Erteilung und Vermehrung der heiligmachenden Gnade das an verschiedenen Stellen Zerstreute kurz zusammengefaßt und ergänzt. — Was die Erteilung derselben betrifft, so ist genügend klargelegt worden, wie sie als causa formalis der Sündennachlassung untrennbar mit dieser verbunden, der Zeit nach gleich und nur der Natur nach früher und bzw. später als dieselbe ist[2]; wie sie deshalb gleich der Sündennachlassung entweder schon bei der Reue oder erst bei der Absolution stattfindet, immer aber von Thomas als Wirkung des Sakramentes aufgefaßt[3]; wie sie immer nur unter Hervorbringung der motus liberi arbitrii als notwendigen Begleiterscheinungen bei Erwachsenen sich vollzieht[4], und auch wie sie nach der größeren oder geringeren Disposition im größeren oder geringeren Grade stattfindet[5]. Mit letzterem Satze hängt zusammen die Ansicht des hl. Thomas von einem bloß verhältnismäßigen Wiederaufleben der Verdienste, welche noch darzustellen ist. — Und was die Vermehrung der heiligmachenden Gnade anlangt, so ist auch bereits dargelegt worden, daß Thomas eine solche annimmt als erste Wirkung bei der Wiederbeicht schon nachgelassener Sünden und erst in Abhängigkeit von dieser Gnadenvermehrung die Nachlassung zeitlicher Strafen[6]. Innerhalb des Sakramentes selbst aber findet nach Thomas eine weitere Vermehrung der Gnade statt 1. bei der Absolution, im Falle daß die Sünde bei contritio schon vor derselben nachgelassen worden, und 2. bei der

[1] Vgl. S. 29, A. 3. [2] S. 58 ff. [3] S. 45 ff.
[4] S. 62. [5] S. 60, A. 2. [6] S. 85 mit A. 4.

Genugtuung. — Daß durch die Absolution im genannten Falle die Gnade vermehrt werde, spricht Thomas fast an allen Stellen aus, wo er von der doppelten Wirkungsweise in voto und in actu redet[1]. — Daß auch die Genugtuung die heiligmachende Gnade vermehre, lehrt Thomas ausdrücklich in der Summa[2], während es im Sentenzenkommentar nicht ausgesprochen, aber auch nicht negiert ist[3]. — Diese beidemalige Vermehrung bei Absolution und Genugtuung findet nach Thomas, das sei noch eigens betont, statt als eine eigentlich sakramentale Wirkung, ex vi clavium[4]. Gleichwohl aber findet sie natürlich weder sonst noch hier statt ohne erneute motus liberi arbitrii, so wenig als ohne dieselbe die erste Eingießung der Gnade stattfinden kann[5].

Was nun nach dieser Einschaltung die erste der im Titel genannten, von Thomas (der Tradition entsprechend)[6] eigens behandelten positiven

---

[1] Zum Beispiel: In Sent. IV, dist. 17, q. 3, a. 5, sol. 1; c. gent. IV, c. 72 v. fin.

[2] III, q. 90, a. 2 ad 2: Dicendum quod satisfactio confert gratiam prout est in proposito et auget eam prout est in executione, sicut etiam baptismus in adultis, ut dictum est.

[3] IV, dist. 16, q. 1, a. 1, sol. 2 ad 3 (auf den nämlichen Einwurf wie in der Summa, nämlich daß die Genugtuung nicht Teil des Sakramentes sein könne, weil sie ja keine Gnade erteile): Dicendum quod ex proposito satisfaciendi gratia confertur, quamvis satisfactio actualis gratiam praesupponat. Vel dicendum quod per satisfactionem consequitur poenitens perfectum effectum gratiae peccatum abolentis, quia liberatur totaliter a reatu peccati.

[4] S. a. a. O.; vgl. Gonet, Clyp. theol. thom., de poenit. disp. 13, a. 3 (n. 34) und n. 38 gegen andere Deutungen der Stelle. — Dagegen Cursus Salmant. tract. 22, disp. 11, dub. 6, n. 97 (vgl. disp. 1, dub. 2, n. 120): Thomas lehre an der zitierten Stelle des Sentenzenkommentares, daß die Genugtuung die heiligmachende Gnade nicht vermehre, weil er es eben nicht ausdrücklich sage, und lehre in der Summa (a. a. O.) bloß eine Vermehrung ex opere operantis, indem er den Beisatz sicut etiam baptismus in adultis von der Begierdetaufe verstehe und auf q. 68, a. 2 verweise — eine überraschende Exegese! Denn Thomas spricht dort nicht von Vermehrung, sondern Verleihung der Gnade durch das desiderium baptismi. Ergänzt man aber die fraglichen Worte zu einem Satze, so kann er nur lauten: sicut etiam baptismus in adultis *confert gratiam, prout est in proposito et auget eam, prout est in executione.* Letzteres aber, das augere, um welches es sich allein handelt, ist doch wohl bei der Taufe eine sakramentale Wirkung! Ebenso schwach ist ebendort der Beweis aus q. 69, a. 8. — Joh. de Lugo, De poenit. disp. 25, sect. 1, n. 2 bleibt unentschieden.

[5] S. III, q. 87, a. 2 und alle von der Rechtfertigung handelnden Stellen.

[6] Die eigentliche Frage war: In welchem Grade der charitas (im gleichen, höheren oder geringeren als der durch die Sünde verlorene war) erhebt sich der Büßer? Alexander von Hales (IV, q. 57, m. 5 [ed. cit. IV, fol. 237]) führt verschiedene Ansichten an; Albertus Magnus (In Sent. IV, dist. 14, a. 30

Wirkungen betrifft, Wiederherstellung der Tugenden[1], so nimmt es uns wunder, wie die Sache überhaupt Gegenstand eigener Erörterungen sein konnte. Sie liegt bei Thomas sehr einfach. Unter den fraglichen Tugenden sind Tugenden im theologischen Sinne zu verstehen, virtutes infusae und demnach charitate formatae, welche ja für den Theologen als Tugenden allein in Betracht kommen[2]. Diese Tugenden aber sind untrennbar mit der heiligmachenden Gnade verbunden, wie die Potenzen mit dem Wesen der Seele, werden deshalb immer mit der heiligmachenden Gnade verliehen[3]. Und deshalb ist die Wiederherstellung der Tugenden, d. h. aller eingegossenen Tugenden Wirkung der Buße im nämlichen Sinne und in der nämlichen Weise wie die heiligmachende Gnade selbst: effective-instrumentaliter gewirkt durch das Sakrament, dispositive durch die Tugend der Buße[4]. — Und auch in dem nämlichen Grade wie die heiligmachende Gnade selbst werden sie wiederhergestellt, von welcher sie auch in dieser Beziehung abhängig sind. Der Grad der heiligmachenden Gnade aber ist, wie Thomas ausführlich darlegt, von der größeren oder geringeren Disposition durch die motus liberi arbitrii abhängig. Und demnach können sie im Vergleich zu dem vor der Sünde innegehabten Tugendgrad entweder im gleichen oder im größeren oder im geringeren Grade wiederhergestellt werden, je nach dem Grade der Reue[5]. — Die im contrarium angeführten Stellen der Heiligen Schrift (Röm 5, 20; 8, 28; Gn 1, 5: Factum est vespere et mane dies unus im Sinne der „Glossa") hätten hierher keinen Bezug[6]. — Die scheinbaren spekulativen Schwierigkeiten aber, besonders wie die Buße Ursache der Wiederherstellung der Tugenden sein könne, da sie selbst Tugend

[ed. cit. XXIX 458]) stimmt mit Thomas überein. Bonaventura, In Sent. IV, dist. 14, p. 2, a. 2, q. 1 (ed. cit. IV 335).

[1] Utrum poenitentia virtutes restituat (utrum per poenitentiam virtutes restituantur) heißt der stereotype Titel. — In Sent. IV, dist. 14, q. 2, a. 2. S. III, q. 89; vgl. S. 29, A. 3.

[2] S. I II^{ae}, q. 65, a. 2.

[3] In Sent. II, dist. 26, a. 4 c. s.; I II^{ae}, q. 110, a. 4 ad 1; vgl. S. 89 f und die (S. 89, A. 1) zitierten Stellen.

[4] S. III, q. 89, a. 1 ad 1 und 2; vgl. In Sent. IV, dist. 14, q. 2, a. 2 c. s. et ad obiecta, wo besonders das Akzidentelle der Ursächlichkeit (sicut removens prohibens) hervorgekehrt wird.

[5] S. a. a. O. a. 2 (utrum restituantur in aequali quantitate). In Sent. III, dist. 31, q. 1, a. 4, sol. 1—3 (bei Gelegenheit der Lehre von den drei göttlichen Tugenden, speziell von der charitas dist. 27—32).

[6] S. a. a. O. ad 1 und 3. In Sent. a. a. O. sol. 2 ad 1 und 2; sol. 3 ad 1.

sei, da ihr in der Rechtfertigung mehrere andere Tugenden (Glaube, Hoffnung, Liebe, Furcht Gottes) notwendig vorausgingen, da sie selbst auch gar nicht als Tugend vorhanden sei, bevor sie nicht durch die heiligmachende Gnade formiert worden usw.: alle diese Schwierigkeiten lösen sich für Thomas leicht durch gehörige Unterscheidung von Sakrament und Tugend der Buße[1], durch Unterscheidung von virtutes formatae und informes (acquisitae)[2], und wiederum durch Unterscheidung von causa materialis-dispositiva und formalis[3], von causa per se und causa per accidens[4].

Im Anschlusse daran wird eine weitere traditionelle Frage behandelt: Utrum restituatur poenitenti aequalis dignitas?[5] Die Antwort lautet bei Thomas ja und nein, je nach dem, was man unter dignitas versteht. Es sei zu unterscheiden eine dignitas vor Gott und eine dignitas vor der Kirche und in der Kirche. Die vor Gott verlorene Würde wiederum sei einerseits die Würde der Kindschaft — diese werde mit der heiligmachenden Gnade zurückgegeben, anderseits die Würde der Unschuld — diese könne natürlich nicht mehr wiederhergestellt werden. Der verlorene Sohn (Lk 15, 11 f) habe zwar wieder Kleid, Schuhe und Ring erhalten, dem Bruder gleich; aber dies habe letzterer für immer voraus gehabt, daß er sagen konnte: „Soviel Jahre diene ich dir und niemals habe ich dein Gebot übertreten“[6]. — Was aber die Würde in der Kirche betreffe d. h. die Fähigkeit, kirchliche Ämter wieder zu bekleiden resp. neue zu erlangen, so seien hier die Bestimmungen verschieden je nach der Verschiedenheit (geheim oder öffentlich) der Sünde und der Buße[7].

Interessanter ist die zweite der im Titel dieses Abschnittes genannten positiven Wirkungen, das Wiederaufleben der Tugendwerke. Opera virtutum, unter diesem Namen behandelt Thomas die Materie in der Summa im Zusammenhange mit der Wiederher-

---

[1] S. III a. a. O. 1 ad 1 und 2.

[2] In Sent. IV, dist. 14, q. 2, a. 2 ad 4.

[3] S. III a. a. O. ad 2; q. 85, a. 6, c. a. und ad 3.

[4] In Sent. a. a. O. c. s. und ad 1—3.

[5] S. III, q. 89, a. 3; vgl. In Sent. III, dist. 31, q. 1, a. 4, sol. 1 ad 1; IV, dist. 14, q. 1, a. 5, sol. 1 ad 3. — Albertus Magnus, In Sent. IV, dist. 14, a. 30 (ed. cit. XXIX 458); Bonaventura a. a. O. q. 2.

[6] S. III, a. a. Das gleiche wie von der innocentia sei mit Bezug auf Am 5, 2 zu sagen von der virginitas (ebd. ad 1. In Sent. a. a. O.). — Anders II II^{ae}, q. 152, a. 3 ad 3: sie könne nicht wiederhergestellt werden quoad materiale, wohl aber quoad formale.

[7] S. III, q. 89, a. 3, c. a. und ad 1—3.

stellung der Tugenden[1], und bringt damit seine Lehre über die Wirkungen der Buße zum Abschlusse. Die Behandlung bzw. Begründung ist wiederum eine rein spekulative. Nur im „Sed contra" wird Joel 2, 25 im akkommodierten Sinne der Glossa angeführt[2], während die von den Dogmatikern für die reviviscentia meritorum gewöhnlich angezogenen Stellen Hebr 6, 10 und Gal 3, 4 nur in den Schriftkommentaren als hierher gehörig erklärt werden[3]. Die spekulative Darlegung und Begründung aber gibt sich bei Thomas durch klare Unterscheidung und Zerlegung der Begriffe leicht und schön wie immer. Zuerst wird erklärt, was unter dem Ertöten der Werke zu verstehen sei, dann gezeigt, wie und warum die ertöteten Werke wieder aufleben können, und dann noch hinzugefügt, warum die sog. toten Werke nicht mehr durch die Buße vivifiziert werden können[4].

„Die guten Werke werden ertötet", so führt Thomas die Sache aus, ist eine bildliche Ausdrucksweise und will nichts anderes sagen als: sie verlieren die ihnen eigene Wirksamkeit; wie man auch sonst ein Wesen tot nennt, weil es seine Lebensfunktion nicht mehr ausübt. Die natürliche Wirksamkeit der im Stande der heiligmachenden Gnade vollbrachten Werke (opera virtuosa) besteht aber in nichts anderem, als daß sie den Vollbringer derselben zum ewigen Leben führen. Und eben diese Wirksamkeit, welche bleibt, obschon die guten Werke actu längst vorüber sind, nennt man das „Leben" der guten Werke — transeunt actu, manent merito in acceptatione divina (geradeso wie die bösen Werke, actu längst vorbei, reatu fortdauern). Dieses ihr Leben nun, diese vis perducendi ad vitam aeternam, wird den guten Werken durch die Sünde nicht eigentlich genommen, sondern derselben bloß ein Hindernis entgegengesetzt, daß sie, solange die Sünde dazwischen liegt, nicht mehr am Sünder wirksam sein können. — Also kein Vernichten, Annullieren

[1] S. III, q. 86: Deinde („quarto quantum ad restitutionem virtutum"); im Sentenzenkommentar hingegen in einem eigenen Abschnitte; vgl. S. 29, A. 3.

[2] In Sent. IV, dist. 14, q. 2, a. 3, qc. 3. S. III, q. 89, a. 5. — Für das Ertöten der opera viva wird angeführt Ez 18, 24 (In Sent. a. a. O. q. 2, sed contra und S. a. a. O. a. 4).

[3] Expos. in Ep. ad Hebr. lect. 6, c. 3 (ed. cit. VII 482) und auch lect. 1 (a. a. O. 476 f); ad Galat. c. 3, lect. 2 (a. a. O. 31).

[4] So in der Summa a. a. O. a. 4—6; im Sentenzenkommentar werden die nämlichen Fragen, aber in anderer Reihenfolge behandelt; vgl. S. 29, A. 3. — Große Ähnlichkeit mit Albertus Magnus, In Sent. IV, dist. 14, a. 20—24; vgl. dist. 15, a. 27—29 31 (ed. cit. XXIX 438 ff 512 ff).

und auch kein vollständiges, sondern nur ein beziehungsweises Töten sei das, was man mortificare opera in charitate facta nenne[1].

Wird dieses Hindernis durch Nachlassung der Sünde wieder hinweggenommen, so können diese ertöteten Werke ihre Wirksamkeit wieder entfalten; man sagt, sie leben wieder auf, werden vivifiziert. Die Buße tut nun zu dieser Wirkung gar nichts anderes, als daß sie durch Nachlassung der Sünde das Hindernis entfernt, ist also auch hier bloß rein akzidentelle Ursache, bloßes removens prohibens[2]. — Die Möglichkeit eines Wiederauflebens — damit wendet sich Thomas, wie es scheint, gegen eine wirklich bestehende entgegengesetzte Ansicht[3] — kann nur für jene eine Schwierigkeit haben, welche überhaupt ein „Leben" der guten Werke nicht fassen können. „Leben" heißt eben hier nicht actu fortdauern, sondern: Verdiensteskraft vor Gott haben. Man könne also nicht sagen: Was nicht mehr ist, kann nicht vivifiziert werden. Das nämliche könnte man ja dann auch von den guten Werken jener sagen, die in der Gnade beharren: Was nicht mehr ist, kann nichts mehr wirken[4]. — Man könne sich auch nicht auf die nachgelassenen Sünden berufen, die doch auch nicht mehr auflebten. Die guten Werke würden eben nicht, wie die Sünde, an sich getilgt, sondern nur beziehungsweise (quantum ad illum cuius erant) in ihrer Wirksamkeit aufgehoben[5]. Und, fügt Thomas bei, die Ertötung der Werke sei nur Menschenwerk, während die Nachlassung der Sünde Gottes Tat sei, welche vom Menschen nicht wieder illusorisch gemacht werden könne[6].

Daraus ergibt sich dann auch der dritte Satz, daß die im Stande der Sünde ohne charitas vollbrachten guten Werke, die opera mortua, durch die Buße nicht aufleben können. Sie entbehren eben von Anfang an des Lebensprinzipes, d. h. des Prinzipes ihrer Wirksamkeit, und dieses kann ihnen nachträglich nicht mehr gegeben werden[7]. Oder, wie Thomas im Sentenzenkommentar die nämliche Begründung deutlicher gibt, die Buße ist bloß causa per accidens für das Wieder-

[1] In Sent. a. a. O. sol. 2; S. III a. a. O. a. 4; vgl. Expos. ad Hebr. a. a. O.

[2] In Sent. a. a. O. sol. 1.

[3] Ebd. sol. 3 und S. III a. a. O. a. 5.

[4] In Sent. a. a. O. c. s. und ad 2 und 3.

[5] S. III a. a. O. ad 3. In Sent. IV, dist. 22, q. 1, a. 1, sol. 5 ad 6. — Diese Wirksamkeit geht dann über auf andere: In Sent. IV, dist. 14, q. 2, a. 3, sol. 3 ad 4, S. a. a. O. a. 5 (mit Bezugnahme auf Offb 3, 11 (Tene quod habes, ne alius [sic] accipiat coronam tuam).

[6] In Sent. IV, dist. 22, q. 1, a. 1, sol. 5 ad 6.

[7] S. III a. a. O. a. 6, c. a. und ad 2.

aufleben der guten Werke, bloß removens prohibens, setzt also eine causa per se voraus. Und diese ist das Hervorgehen aus der Gnade. Dies aber kann unmöglich nachträglich durch die Gnade, welche in der Buße erteilt wird, gegeben werden. Habitus non formal actum, nisi qui ab eo procedit[1].

Das Bisherige ist klar und untersteht keinem Zweifel. Schwieriger aber ist die weitere Frage, auf welche sich das eigentlichste Interesse in diesem Lehrpunkte konzentriert: In welchem Grade leben diese ertöteten Werke wieder auf; was ist hier die Ansicht des hl. Thomas? Leider gibt uns dieser darüber keine klare zusammenhängende Antwort mehr. Nur in einigen kurzen Erwiderungen auf gemachte Einwände ist sie mehr angedeutet als ausgesprochen[2]. Seine Ansicht dürfte folgende sein: Jedes gute, im Stande der Gnade verrichtete Werk bewirkt 1. Vermehrung der heiligmachenden Gnade 2. die ewige Seligkeit. Die heiligmachende Gnade wird aber nicht schon durch resp. bei der Verrichtung des Werkes selbst vermehrt, sondern bei Gelegenheit eines motus liberi arbitrii und, wie immer, in Abhängigkeit von der Intensität dieses motus[3]. Bezüglich der ewigen Seligkeit aber ist zu unterscheiden das praemium essentiale (= gaudium de Deo) — abhängig von der charitas finalis, d. h. dem Gnadenstand im Augenblicke des Todes, und das praemium accidentale (= gaudium de aliquo bono creato) — unabhängig von letzterer, nur allein nach den Werken, bzw. deren Art, Größe und Mühe sich richtend[4]. Dementsprechend muß die Antwort auf die gestellte Frage folgendermaßen lauten: In den vollständig gleichen Verdienstesstand kehrt der Pönitent nur dann zurück, wenn er in der nämlichen charitas sich vom Falle erhebt, wie die frühere war, resp. wenn er dieselbe bis zu seinem Tode erreicht und in derselben stirbt; wenn aber in einem geringeren Grade, dann wird ihm zwar das praemium accidentale unverkürzt wiedergegeben werden, hingegen

[1] In Sent. IV, dist. 14, q. 2, a. 3, sol. 1.

[2] In Sent. III, dist. 31, q. 1, a. 4, sol. 3 ad 4 und S. III, q. 89, a. 5 ad 3, verglichen mit In Sent. IV, dist. 49, q. 1, a. 4, qc. 4; I II^{ae}, q. 114, a. 8 (besonders ad 3); II II^{ae}, q. 24, a. 6 (besonders ad 1). — Dazu Expos. in Ep. ad Rom. c. 8, lect. 5 post init. (ed. cit. VI 118) und Expos. in Ep. 1 ad Cor. c. 3, lect. 2 princ. (a. a. O. 249).

[3] S. I II^{ae} a. a. O. (und II II^{ae} a. a. O.).

[4] In Sent. a. a. O.; ad Rom. a. a. O. und ad 1 Cor. a. a. O. — Die charitas finalis ist [illegible] Gegenstand des praemium essentiale, sondern nur Prinzip der Vers[illegible] desselben (ebd. sol. ad 4), wozu als weiteres Prinzip die [illegible] (ebd. c. s.). — Das praemium accidentale kehrt übrigens [illegible] nach allen Rücksichten (In Sent. III, dist. 31, q. 1, a. 4, sol. 1 ad 1).

bezüglich des praemium essentiale wird er nicht in den absolut gleichen Grad der Glorie wieder eingesetzt, sondern nur in den relativ gleichen Grad, nämlich relativ zu dem Grad der charitas beim Wiederaufleben resp. zum Grad der charitas finalis[1]. Dies dürfte hierin als Lehre des hl. Thomas festzuhalten sein bei ruhiger Vergleichung aller einschlägigen Stellen, welch letztere auch hier so vielseitig in Anspruch genommen worden sind, daß man schließlich überhaupt verzichtet hat, in dieser Materie sich auf Thomas zu berufen[2].

Rückblick.

Wenn wir nunmehr zum Schluß noch einen prüfenden Rückblick auf die dargestellte Lehre des Aquinaten werfen, und zwar zunächst nach den für die Dogmengeschichte in Betracht kommenden Rücksichten: Entwicklung der Lehre und Stellung in der Entwicklung, so bedarf es hier bloß mehr einer kurzen Zusammenfassung dessen, was im Verlaufe der Darstellung bereits bei den einzelnen Punkten hervorgehoben wurde. — Was zuvörderst eine Entwicklung [illegible] Ver-

[1] In Sent. III, dist. 31, a. 4. sol. 3 ad 4; S. III, q. 89, a. 5 ad 3. — Über die Auffassungen des Capreolus und Cajetan s. im zweiten Teil. Vasquez (in III, q. 89, a. 5, dub. 2, n. 55 ff) gibt obige Erklärung, während er selbst die Ansicht des hl. Thomas nicht teilt. Vgl. Ioannes a S. Thoma (In III, disp. 36, a. 2) und Gonet (Clyp. theol. thom., tract. de poenit. disp. 6, a. 2). Letzterer gibt wohl (mit Ausnahme des letzten Satzes n. 33) die Lehre des Aquinaten am besten.

Von einem Wiederaufleben der früheren Gnade als solcher (Ioannes a S. Thoma a. a. O. a. 1, n. 8 und a. 2 mit Dom. Soto, Ledesma etc.) weiß St Thomas nichts. Ebensowenig von einem *actus* charitatis im Augenblicke des Todes oder im ersten Augenblicke des jenseitigen Lebens, als Disposition zur Entgegennahme aller Verdienste im Falle, daß bis dahin die charitas jenen früheren Grad nicht erreicht hätte, wie Ioannes a S. Thoma (a. a. O.) und Gonet (a. a. O.) ihn im Sinne des hl. Thomas annehmen zu dürfen oder zu sollen glauben. Vielmehr widerspricht dies ausdrücklich S. III, q. 89, a. 5 ad 3, wo Thomas den gemachten Einwand für das praemium essentiale ja zugesteht. — Gegenüber der weiteren Erklärung, welche Vasquez a. a. O. mit Berufung auf I II^{ae}, q. 114, a. 8 ad 3 und II II^{ae}, q. 24, a. 6 ad 1 als Ansicht des hl. Thomas (und auch des Cajetanus) vorträgt, daß nämlich die früheren Verdienste nur in dem Falle des resurgere ad maiorem gratiam zur Geltung kommen, scheinen mir gerade die beiden Hauptstellen (In Sent. III, dist. 31, q. 1, a. 4, sol. 3, ad 4 und S. III, q. 89, a. 5 ad 3) zu sprechen, wo Thomas auch quoad praemium essentiale nicht jegliches, sondern nur ein vollständiges Wiederaufleben negiert, besonders an erstgenannter Stelle: ... non *plenarie* ad pristinam gratiam restitutus: et ideo non *plenarie* recipiet effectum priorum meritorum nisi quantum ad praemium accidentale, quod mensuratur actibus magis quam habitu charitatis.

[2] Vgl. Pesch, Chr. Praelect. dogm. VII. Friburgi Brisg. 1897, 140, n. 335.

änderung) der Lehre bei Thomas selbst betrifft, so hat sich uns trotz genauer Unterscheidung der früheren und späteren Werke eine eigentliche Änderung der Ansicht in keinem wichtigeren Punkte ergeben. Nachlassung der Sünde quoad culpam gilt dem Aquinaten als Wirkung des Bußsakramentes und folgerichtig auch als Objekt der Schlüsselgewalt von Anfang an. Dieselbe kann eintreten schon bei der Reue oder aber erst im Augenblicke der Absolution, so lehrt Thomas noch am Schlusse. Und ebenso hat es für mich wenigtens den höchsten Grad von Wahrscheinlichkeit, daß Thomas in der Auffassung der Wirkungsweise, speziell in der Theorie des Vorauswirkens des Sakramentes in der contritio sich nicht geändert. Daß endlich eine mögliche, aber auch nicht wahrscheinliche Preisgabe des „dispositive" in der Summa für das Bußsakrament keine eigentliche Änderung bedingt, ist wiederholt bemerkt worden. Der ganze Unterschied, der zwischen früheren und späteren Werken in vorwürfiger Materie zu konstatieren ist, stellt sich nur als ein Unterschied der Form dar. Die pietätvolle Rücksicht auf den Magister, dessen Werk Thomas zu kommentieren, nicht zu korrigieren hatte, sowie das Alter, in welchem er dieser Aufgabe sich zu unterziehen hatte, und aus welchem der uns erhaltene Sentenzenkommentar stammt, legten ihm auf, in manchen Punkten zurückhaltender zu sprechen, dem Magister, soweit nur immer möglich, recht zu geben, auch die dort aufgeführten Zeugnisse gebührend zu berücksichtigen. Mit den Jahren aber reift das, was Thomas von Anfang an als das einzig Richtige gefühlt, was er in seinen Lehrvorträgen so und so oft durchdisputiert und nach allen Seiten erörtert hatte, zur festen Ansicht, die er nun auch ohne Rücksicht aussprechen darf, da er unabhängig, nach eigenem System, dieselbe niederlegt in der kleineren und dann in der größeren Summa. So erscheint einerseits der Rechtfertigungsbegriff noch mehr durchgebildet und entschiedener durchgeführt, auch für die sakramentale Rechtfertigung, anderseits ist aber auch der Sakramentsbegriff und die sakramentale Wirksamkeit noch sicherer präzisiert.

Was aber die Stellung betrifft, welche die vorgeführte Ansicht innerhalb der Entwicklung der Bußtheorie einnimmt, so hatte Thomas, hier wie auf andern Gebieten, für eine große Zahl von Fragen bloß eine abschließende und systematisierende Arbeit zu besorgen. Wie ich an Ort und Stelle jeweils genauer angemerkt habe, waren viele Punkte bereits lange vor Thomas eingehend erörtert und im großen ganzen auch einheitlich gelöst worden: so

der Rechtfertigungsprozeß, so die Frage nach der Rückkehr der Sünden, das Verhältnis von ewiger und zeitlicher Sündenstrafe, die Wiederherstellung der Gnade und Tugenden, das Wiederaufleben der guten Werke durch die Buße. Hier ist die Thätigkeit des Aquinaten eine zusammenfassende, abschließende: mit einer klaren, einfachen Begründung gibt er gleichsam die Schlußsentenz. In zwei Punkten aber, und dies sind allerdings, wenigstens für die Bußtheorie, Angelpunkte, hat Thomas die Sache weitergeführt. Er dehnt fest und entschieden die Schlüsselgewalt auf die Nachlassung der Sündenschuld aus, und er rechtfertigt dies durch eine neue Verbindung von contritio und claves, durch eine neue Lösung des alten Problems. Noch Alexander von Hales und Albertus Magnus beantworten die Frage nach der Ausdehnung der Schlüsselgewalt auf die culpa peccati negativ, und auch den hl. Bonaventura wird man nicht anders verstehen können. Thomas erst, indem er Schlüsselgewalt und Bußsakrament einander näher rückt, den Akt der ersteren zur Form der zweiten macht und mit dieser dann die Akte des Pönitenten als die Materie dieses Sakramentes verbindet, wagt die viel verhandelte Frage entschieden zu bejahen. Dem empirischen Tatbestand aber, an welchem er nichts ändern will, wird er gerecht durch die Theorie des Vorauswirkens. Und so findet Thomas eine befriedigende Versöhnung des ethischen und sakramentalen Charakters der Buße gleichmäßig für alle Fälle, für die vorausgehende Rechtfertigung bei der contritio und für die der Absolution gleichzeitige Rechtfertigung.

Darin liegt denn auch das Charakteristische der Auffassung des hl. Thomas: Spekulativ-einheitlich, ethisch-tief. Der kirchlich-sakramentale Faktor, das später sog. opus operatum und der ethisch-subjektive Faktor, das opus operantis, wie sie beide auch die ältere Scholastik verlangte und theoretisch unterzubringen suchte, werden von Thomas vereinigt zu einer einzigen ungeteilten Wirksamkeit. Das subjektive Element kommt zur Geltung einerseits dadurch, daß dem hl. Thomas das Eintreten der Rechtfertigung bei der Reue als die Regel gilt, anderseits dadurch, daß auch bei der Rechtfertigung im Augenblick des Sakramentsempfanges die gleichzeitigen Akte des Empfängers als notwendiger Bestandteil (res et sacramentum) gefordert werden. Das objektive Element aber wird gewahrt, indem die Abhängigkeit des ganzen Prozesses von der Kraft des Sakramentes als allgemeines Gesetz gilt, indem es in jedem Falle die Gnade des Sakramentes ist, von welcher die Kraft zur Nachlassung

der Sünde ausgeht. Und es gibt demnach bei Thomas nur einen Weg des Heiles für den nach der Taufe gefallenen Menschen, nur einen Prozeß der Rechtfertigung, bei dem bloß die Aufeinanderfolge der Akte variieren kann, während die Akte selbst, die wirkenden Kräfte stets die gleichen sind.

Die dargelegte Auffassung des Aquinaten erscheint dem ersten Anblicke streng, scheint hohe Anforderungen an den Pönitenten zu stellen, da sie in jedem Falle contritio verlangt. Und doch ist sie in Wirklichkeit milder, indem einerseits die Forderungen für die contritio bei Thomas als leichter erfüllbar hingestellt und anderseits auch als öfter erfüllt angenommen werden, viel öfter als dies in der heutigen Theologie gewöhnlich geschieht. Auch aus diesem Grunde wirkt die Auffassung des Aquinaten anziehend und gewinnend. Ob dieselbe in allen ihren Teilen auch haltbar, d. h. mit den bezüglichen Bestimmungen des Tridentinums vereinbar ist, das wäre eine neue interessante Frage. Eine Verfolgung der dargelegten Lehre, insbesondere in ihren charakteristischen Punkten, bis hin zum Tridentinum dürfte für die Lösung dieser Frage wenigstens einige Fingerzeige geben.

Zweiter Teil.

Die Lehre der vortridentinischen Thomisten über die Wirkungen des Bußsakramentes.

Vorbemerkungen.

Es ist unfraglich richtig, daß die meisten Lehrpunkte, welche auf dem Tridentinum dogmatisiert wurden, bereits im dreizehnten Jahrhundert, in welchem das heilige Doppelgestirn Thomas-Bonaventura den Höhepunkt der Scholastik bezeichnet, theologisch entschieden waren, und daß die folgenden zweieinhalb Jahrhunderte für die dogmatische Entwicklung nicht mehr viel bedeuten. Die Neuerer des sechzehnten Jahrhunderts aber samt ihren Vorläufern waren für die Dogmenbildung nichts anderes, als was für die Kristallisation der bereits abgedampften und abgekühlten Flüssigkeit der äußere Anstoß ist. Die dogmengeschichtlichen Darstellungen gehen deshalb auch ohne viel Zwischensätze vom dreizehnten zum sechzehnten Jahrhundert über — die Opposition des Scotismus und Nominalismus liegt ja auch zumeist nur auf dem philosophischen und spekulativ-theologischen Gebiete, oder sie werden für diesen Zeitraum zu bloßen literärgeschichtlichen Angaben.

Indessen, wenn das Gesagte zwar Geltung hat für die meisten Fragen, so eben doch nicht für alle, und wenn für die Hauptfragen, so doch nicht für die Detailfragen. Solche wurden dann freilich auch auf dem Tridentinum geflissentlich beiseite gelassen, oder wenn dies, wegen ihres innigen Zusammenhanges mit den zu definierenden Hauptfragen, nicht vollständig möglich war, wenigstens so gefaßt, daß dadurch keiner der noch geltenden Schulmeinungen zu nahe getreten wurde.

Bekanntlich ist es die Rechtfertigungs- und Sakramentenlehre, in welcher die Scholastik des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts

produktiv — wenn der kurze Ausdruck nicht mißverstanden wird — tätig war. Und das Bußsakrament ist es, in welchem beide, Sakramentenlehre und Rechtfertigungslehre, opus operatum und subjektive Disposition, am meisten ineinanderfließen, ja in Konflikt zu kommen scheinen, wo am schwersten die Wirksamkeit des einen wie des andern festzustellen ist, wo deshalb auch am spätesten Klärung und Abkühlung der einander gegenüberstehenden Ansichten eingetreten ist, später, als es wohl gewöhnlich angenommen wird.

Die alles überragende Autorität des Aquinaten habe wie in andern, so auch in den Fragen der Bußlehre alle übrigen Ansichten bald zum Schweigen gebracht, lautet eine verbreitete Ansicht. So meint z. B. Harnack[1], speziell mit Bezug auf die Lehre vom Bußsakrament, daß die Ansichten des hl. Thomas, wohl schon zu dessen Lebzeiten Gemeingut aller, es im wesentlichen geblieben seien bei allen Scholastikern. Es kommt darauf an, was man unter „wesentlich" versteht. Das Folgende wird zeigen, daß es eine gute Zeit gebraucht hat, bevor des Aquinaten Ansichten bei den Theologen des eigenen Ordens einiges Gewicht erlangten, und daß wenigstens in sehr wichtigen, das Wesen jedenfalls nahe berührenden Punkten die Meinungen über des englischen Lehrers eigentliche Ansichten lange nicht zur Ruhe kamen bzw. die schon zur Ruhe gekommenen wieder durch ganz neue verdrängt wurden.

Was im besondern das Verhältnis des hl. Thomas zum Tridentinum betrifft, so glaubt man auch für die Bußtheorie in den Definitionen des genannten Konzils die Sätze des hl. Thomas unverändert wiederzufinden. Sei ja doch bekanntlich neben der Heiligen Schrift und dem Corpus iuris canonici dessen Summa theologica vor den Vätern der Kirchenversammlung aufgelegen. — Die Frage nach der Wirksamkeit des Bußsakramentes, die freilich die wichtigste unter allen dieses Sakrament betreffenden ist, bildet den nächsten Gegenstand, der uns hier beschäftigt. Buchberger[2] faßt am Schlusse seiner Darlegungen der diesbezüglichen Lehre des hl. Thomas seine Ansicht über deren Verhältnis zur Lehre des Tridentinums in folgende Worte: „In allen wesentlichen Punkten ist die Lehre des hl. Thomas genau dieselbe, wie sie durch die tridentinische Lehre von der Rechtfertigung und vom Bußsakrament gefordert erscheint." Er fügt bei: „Ansichten, die für die protestantische Rechtfertigungs-

[1] Lehrbuch der Dogmengesch. III[3] 525 531.
[2] Die Wirkungen des Bußsakramentes 216.

lehre sprächen, lagen ihm fern." Ist der erste Satz nur allein im Zusammenhalte mit dem zweiten zu nehmen, und das „wesentlich" dementsprechend zu erklären, so habe ich nichts einzuwenden. Im andern Falle müßte ich wieder sagen: Es kommt darauf an, was man unter „wesentlich" versteht.

Es findet nämlich auch Buchberger, übereinstimmend mit den Darlegungen des ersten Teiles als Lehre des hl. Thomas, daß die Nachlassung der Sündenschuld (samt der ewigen Strafe) in der Regel schon vor dem wirklichen Empfang der Absolution, bei der Reue (contritio) eintrete,[1] daß dieses Vorauswirken der Schlüsselgewalt in voto ein eigentliches sakramentales Wirken sei[2], daß im Augenblicke der Rechtfertigung stets, also auch bei der sakramentalen Rechtfertigung, ein Akt der Kontrition stattfinden müsse[3]. Jeder mag selbst entscheiden, ob er diese Punkte als wesentliche bezeichnen will oder nicht, und desgleichen auch, ob er sie als genau tridentinisch findet oder nicht. Ich fand diese und andere gleich näher zu bezeichnende Fragen wenigstens als sehr interessant nicht allein für die Bußtheorie, sondern auch für die Praxis. — Ich fand aber außerdem beim Studium der Kommentare zu Thomas bzw. zu den Sentenzen, daß in einer Reihe von Fragen die älteren Thomisten, genauer gesprochen die Dominikanertheologen des 14. und 15. Jahrhunderts, abweichen von jenen des 16. und der späteren Jahrhunderte, und zwar mit ziemlich großer Konstanz, und daß sie, worauf es ja erst eigentlich ankommt, allesamt dem hl. Thomas diese Ansichten beilegen. Nun sind aber die ersteren ausschließlich Sentenzenkommentatoren gewesen, während im Anfange des 16. Jahrhunderts die Sentenzen des Lombarden durch die Summa des hl. Thomas allmählich verdrängt wurden. Es legte sich von selbst die Vermutung nahe, daß die jeweilige Bevorzugung des Sentenzenkommentars bzw. der Summa des Aquinaten der Grund der Schwankungen gewesen sei. Dies veranlaßte mich, den Ursachen der verschiedenen Auffassung der fraglichen Lehrpunkte genauer nachzugehen. — Dazu kam, daß die eingehendere Berücksichtigung der dem Aquinaten zeitlich zunächststehenden Theologen, vor allem derjenigen seines Ordens, neue Aufschlüsse über die wahre Ansicht des Heiligen in diesen Lehrpunkten bringen konnte. — Und noch mehr halte ich das genauere Studium der zwischen Thomas und Tridentinum liegenden Periode für ersprießlich zur Bestimmung des Verhältnisses der beiden in genannten Fragen, und,

[1] Ebd. 149; vgl. 137. [2] Ebd. 134 ff; vgl. 149, A. 4. [3] Ebd. 183 f.

bei der bekannten Autorität des Heiligen für die Väter des Konzils, zum vollen Verständnis der diesbezüglichen Bestimmungen des Konzils selbst. — Diese Erwägungen waren die führenden bei Bearbeitung dieses zweiten Teiles. Vielleicht aber bildet derselbe nebenbei auch einen kleinen Beitrag zur Geschichte des Thomismus einerseits und zur Geschichte der vorreformatorischen Bußtheorie anderseits.

Die Fragen, welche vor allem in Betracht kommen, sind neben den bereits oben S. 107 angedeuteten die Lehre von dem bloßen dispositive operari und damit zusammenhängend vom Ornatus und der gratia sacramentalis, Fragen, die infolge eigentümlicher Komplikationen erst jetzt einen Einfluß auf die Bußlehre erhielten, den sie bei Thomas nicht hatten, die lange genug eine bedeutende Rolle spielten, und zwar nicht bloß eine akademisch-theoretische, sondern wegen des Zusammenhanges mit der Frage nach der erforderlichen Disposition und der Wiederholungspflicht der Beicht auch eine sehr praktische. Dazu kommt dann noch die Lehre von der zur sakramentalen Rechtfertigung erforderlichen Reue selbst, von der Unterscheidung zwischen attritio und contritio und der Erhebung der ersteren zur letzteren durch die Absolution. Diesen Punkten soll im folgenden eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden. Das Hauptaugenmerk aber gelte dem Verhältnis der sakramentalen Rechtfertigung zur außer- bzw. vorsakramentalen. Thomas kennt nämlich, wie wir gesehen, im Grunde bloß einen Weg der Rechtfertigung nach dem Verlust der Taufgnade, nämlich den der contritio mit absolutio, die absolutio entweder in voto oder in actu wirksam. Letzteres ändert nichts im Wesen der Sache, es ist ihm nur ein verschiedener Modus der Wirksamkeit; ohne Beziehung zur Schlüsselgewalt der Kirche gibt es nach ihm in der neutestamentlichen Heilsordnung keine Sündennachlassung[1]. Anders lehrte Scotus. Er kennt nach der Taufe zwei Wege der Rechtfertigung von verschiedener Schwierigkeit: 1. die sakramentale Rechtfertigung durch das Sakrament der Buße 2. die außersakramentale Rechtfertigung durch die Tugend der Buße. Ersterer Weg ist leichter und sicherer als der zweite. Der Vorsatz der Beicht ist zwar auch nach Scotus im zweiten Falle notwendig, aber nur wegen des Gebotes Gottes und der Kirche[2]. —

[1] Oben S. 47.

[2] Report. Paris. IV, dist. 14, q. 1, schol. 3; q. 4, schol. 2; dist. 20, schol. unicum ergo (Opera ed. Wadding XI, Lugduni 1639, 709 717 758) u. ö. Seeburg, Die Theologie des Johannes Duns Scotus, Leipzig 1900, 322 f 404 ff. Seeburg (ebd. 409 f 436) unterscheidet sogar drei Wege der Rechtfertigung; vgl. dagegen Minges

Für die Praxis ist dieser Unterschied der Auffassung allerdings nicht von unmittelbarer Bedeutung — Reue, Beicht und Absolution sind in jedem Falle notwendig — und bleibt deshalb auch bei den mehr für die Praxis schreibenden Autoren unbeachtet. Für die begriffliche Fassung aber liegt hier der Angelpunkt, dem ich deshalb eine besondere Aufmerksamkeit widmen zu müssen geglaubt habe.

Noch eine kurze Orientierung über die in Betracht kommenden Autoren und Quellenschriften! Da unsere Frage zunächst ein Kapitel der Buße theorie bildet, so kann es natürlich vor allem darauf an, jene Autoren abzuhören, welche die Theorie zur Darstellung bringen wollen. Die einzige Literaturgattung, in welcher dies geschieht, bilden, abgesehen von den bloß einzelne Spezialfragen behandelnden Quaestiones disputatae und quodlibetales, im 14. und 15. Jahrh. nur die Kommentare zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, und vom Beginne des 16. Jahrhunderts an zur Summa des hl. Thomas von Aquin. Die Zahl der von 1300—1500 verfaßten Sentenzenkommentare ist eine sehr große. An Umfang und Inhalt sind sie natürlich sehr verschieden, die einen sorgfältig durchgearbeitet nach Inhalt, Materienordnung und Form der Darstellung, während andere alles dessen ermangeln und sich als Kollegienhefte des Lehrers präsentieren, die des ergänzenden mündlichen Vortrages bedürfen, oder auch als Nachschriften eines Zuhörers, welche den Vortrag des Lehrers zur Voraussetzung haben. Nach Erfindung der Buchdruckerkunst wurde sehr vielen dieser Sentenzenkommentare recht bald auch die Ehre des Druckes zu teil. Freilich liegen eine Menge derselben, und nicht immer die minderwertigeren, auch noch im Staube der Bibliotheken begraben[1]. Dies gilt besonders für die Zeit unmittelbar nach Thomas und da leider auch gerade für einige Autoren, die sonst als hervorragende Vertreter thomistischer

in ZfkTh XXV (1901) 231 ff und bes. 253 ff. — Gewiß verlangt auch Duns Scotus nachfolgende Beicht und Absolution für die außersakramentale Rechtfertigung. Aber die Begründung ist eine völlig andere als bei Thomas. Bei Duns Scotus kehrt bloß immer wieder der Rekurs auf das Gebot Gottes (und der Kirche), nirgends ein Hinweis auf die vorauswirkende Kraft des nachfolgenden Sakramentes oder doch der ideellen Beziehung auf Christus, vermittelt durch das votum sacramenti (Rep. Par. IV, dist. 14, q. 4, schol. 2 ad 1 [ed. cit. p. 717, n. 13]) u. ö. Der letzte Grund der Verschiedenheit in dieser Auffassung liegt in der verschiedenen Anschauung von Sünde und Sündennachlassung, welche bei Duns Scotus rein juristisch ist, der nächste in der verschiedenen Auffassung des Wesens des Bußsakramentes, welches Duns Scotus bekanntlich auf Beicht und Absolution beschränkt.

[1] Vgl. Grabmann in Zeitschrift f. Philos. und spek. Theol. XVI 276.

Richtung genannt werden, wie dies z. B. in unserer Frage zutrifft für einen Bernhardus (auch Bertrandus) de Trilia (und Trilha), gest. 1292, welchen Bernardus Guidonis als „dogmatibus ac doctrina fratris Thomae excellenter imbutus“ preist[1], von dessen Werken aber Hauréau[2] nur mehr einige Quaestiones philosophischen Inhaltes finden konnte, während er dessen Kommentar zum ersten, zweiten und vierten Buche der Sentenzen, bei Quétif-Echard noch notiert[3], für verloren erklärt. Ähnliches gilt bei Johann von Paris (gest. 1306) und bei Johann von Neapel (gest. ca 1325). Die dem ersteren Johann, der zum Unterschiede von mehreren andern Theologen dieses Namens in Handschriften bald den Beinamen de Soardis bald Quidort führt, zugeschriebene Lectura super quattuor libros sententiarum vermutet Echard in deutschen Bibliotheken[4], während des zweiten Commen-

[1] Quétif-Echard, Scriptores ordinis Praedicatorum I, Parisiis 1719, 432.

[2] De la philosophie scolastique I, Paris 1850, 253.

[3] Parisiis in Victor. cod. Ms 222 fol.

[4] Quétif-Echard a. a. O. I 500. — Bei Haenel (Catalogus librorum manuscriptorum 589) fand ich nun auch unter den Handschriften der Baseler Bibliothek einen Ioannes Parisiensis verzeichnet (Sig. B. III 13). Durch das dankenswerte Entgegenkommen der Baseler Bibliothekverwaltung und die gütige Vermittlung der Münchener Staatsbibliothek war es mir ermöglicht, die Handschrift einzusehen. Der Pergament-Codex enthält in Buchschrift des 14. Jahrh. (erste Hälfte) zunächst auf 31 Blättern ein sog. Correctorium corruptorii Thomae, von welchem der Anfang (ein [?] Blatt) fehlt. Der Schluß desselben lautet: Isti sunt articuli primae partis summae, in quibus contradicitur Thomae in corruptorio minorum et respondetur in hoc opere eis (?) de contradictionibus. Daran schließt sich das Verzeichnis der besprochenen Fragen, deren erste lautet: Utrum deus in patria a sanctis videatur absque omni specie media und die letzte: Utrum matrimonium in veteri lege fuerit solum in officium naturae et non fuerit sacramentum. Es fehlt also jedwede Bemerkung über den Autor. Die zweite Seite des 31. Blattes beginnt in Kursive (einer neuen Hand?): Cupientes etc. Libro primo suo magister praemittit prohemium. Es folgt eine Art Inhaltsangabe (Divisiones genannt) zum Prolog und den beiden ersten Büchern der Sentenzen des Petrus Lombardus (im ganzen sechs Seiten) und der Anfang des Sentenzenkommentares (drei Seiten), dann wieder in den Zügen der ersten Schrift und ohne Zusammenhang mit dem unmittelbar Vorhergehenden ein Kommentar bzw. Quaestiones zu den vier Büchern der Sentenzen (das vierte Buch beginnt: Vincula illius alligamenta salutaris Eccl. VI secundum quod dicitur in Parabola Lc 10 sauciatus ille). Der Titel der zuletzt behandelten Frage lautet: Utrum anima separata intelligat per species. Explicit: Et ideo quia anima non potest cognoscere per se individua signata ut perficiatur in ista cognitione unita corpori recipit fantasmata singularium et venit in cognitionem ipsorum. Es fehlt also auch hier wiederum jegliche Angabe über den Verfasser. Nur auf dem zum Einband verwendeten Pergamentblatte steht, aber von einer

tarius in libros sententiarum nach Echard[1] in der Dominikanerbibliothek zu Neapel einst vorhanden gewesen, aber daraus entwendet worden sei. Über den Sentenzenkommentar des mehrfach interessanten Armand von Beauvoir (gest. 1340), der unter Johann XXII. das Amt des magister S. Palatii bekleidete, weiß Echard[2] bloß zu berichten: Omnes laudant (sc. commentarios in 4 ll. sent.), ubi habeantur nemo aperit. Nur eine Explicatio dictionum ac dictorum difficilium, eine Art Logik in freierer, aphoristischer Form, die auch den theologischen Sprachgebrauch eingehend berücksichtigt, für unsere Frage aber nichts enthält, ist neben einigen homiletischen Schriften desselben gedruckt[3]. Gleichwohl sind meines Erachtens bereits genügend viele Autoren der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts zugänglich gemacht, um ein zutreffendes Urteil über den Stand unserer Frage innerhalb des Dominikanerordens sich bilden zu können.

Da es aber nicht bloß darauf ankommt, was die Ansicht der einzelnen Theologen gewesen, sondern ebensosehr auf die Feststellung der Tradition und des Einflusses des hl. Thomas vor allem auf diese, so durfte sich die Untersuchung doch nicht auf die genannte Literaturgattung beschränken. Es mußten auch die für die Praxis berechneten Werke berücksichtigt werden, in welchen die individuelle Ansicht des Verfassers zu Gunsten des allgemein rezipierten und tradierten Lehrgehaltes zurücktritt, wenn auch nicht ganz verschwindet. Zwar wollten auch die Sentenzenkommentare und theologischen Summen praktisch sein und behandelten ebenfalls die Moral-, Pastoral- und Kirchenrechtsfragen neben den dogmatischen. Aber praktisch wurden sie schon zumeist wegen ihres Umfanges nicht, noch viel weniger wegen der Darstellungsform. So entstand speziell für die Praxis eine eigene Literatur, die sog. Beichtsummen (Summa

---

späteren Hand (Ende des 14., Anfang des 15. Jahrh.) geschrieben: In isto volumine continentur plures et meliores quaestiones sumptae de correctorio corruptorii magistri Iohannis Parysiensis tum scripta eiusdem super omnes libros sententiarum. Mit Rücksicht auf diese ungenügende Bezeugung ist von einer Verwertung der Schrift für unsere Zwecke abzusehen.

[1] A. a. O. I 567. Über dessen Quodlibeta und Quaestiones disputatae vgl. Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk, Regensburg 1903, 32, A. 2. Dieselben enthalten nach den persönlichen Mitteilungen Dr Grabmanns nichts hier Einschlägiges außer etwa einer Abhandlung der allgemeinen Sakramentenlehre: Utrum sacramenta n. l. sint causae gratiae.

[2] A. a. O. I 583.

[3] Die Explicatio (auch Declaratio und ähnliche Titel — die Bezeichnungen wechseln) ist ziemlich oft gedruckt worden (Basel 1491, Venedig 1586, Wittenberg 1632 u. a.).

de poenitentia, Summa confessorum, auch kurzweg Summa mit dem Namen des Verfassers genannt). Sie rückten an die Stelle der mit Veränderung der Bußdisziplin immer mehr verschwindenden Bußbücher, der alten Pönitentialien, welch letztere bloß für einen Teil der Verwaltung des Bußsakramentes, Auferlegung der Bußstrafe bzw. Umwandlung derselben in entsprechende andere Bußwerke Anleitung gaben, während diese eine allerdings ungleichmäßige Unterweisung über alle Teile des Bußsakramentes bieten, teilweise aber ein förmliches Handbuch der Seelsorge bilden. Dieselben hatten anfänglich eine systematische Einteilung, so z. B. die St Raimunds von Pennaforte und des gleichzeitigen Johann von Gott, ebenso die des Johann von Freiburg und Bartholomäus von Pisa, gingen aber später (um die Mitte des 14. Jahrhunderts) in die alphabetische Form über und streiften auch inhaltlich den juristischen Charakter mehr ab. Diese Beichtsummen, ausschließlich für die Praxis berechnet, sind für die Geschichte der Bußtheorie insofern von Bedeutung, als sie uns in Kürze das Resumé der jeweils geltenden Ansicht, den Niederschlag der teilweise noch nicht ganz abgeklärten Schulmeinungen geben. Und ich halte diese Bedeutung für so groß, daß ich geradezu glaubte, die Darstellung mit einer solchen Beichtsumme beginnen zu sollen, um so einen orientierenden Ausgangspunkt zu haben. Ebenso habe ich auch die folgenden Perioden mit Einschaltung einiger derartiger Beichtsummen begonnen bzw. abgeschlossen.

Bezüglich der für die Darstellung des Stoffes einzuhaltenden Methode kann man verschiedener Ansicht sein, ob die chronologische oder die systematische den Vorzug verdiene. Es sind ja im wesentlichen die stets gleichgestellten Fragepunkte, die bei der starren, wenig abwechselnden Darstellungsform jener Zeit den Leser leicht langweilen, wie sie nicht weniger, sondern noch viel mehr den Verfasser bei dem Studium der oft endlos langatmig sich hinziehenden Quästionen ermüdeten. Indessen glaubte ich doch der Sache mehr zu dienen durch eine detaillierte, quellenmäßige Vorführung wenigstens der bedeutendsten und einflußreichsten Autoren in eigenen Abschnitten und durch eine kurze systematische Zusammenfassung am Schluß.

Nicht selten werden Dominikanerschule und Thomistenschule als identisch genommen. Das mag wohl für spätere Jahrhunderte angehen, nicht aber für das erste Jahrhundert nach Thomas, am allerwenigsten für die Zeit unmittelbar nach dem Tode des Heiligen. Wohl wurde die Größe seines Geistes noch zu seinen

Lebzeiten von vielen erkannt und bewundert. Aber es ist ebenso interessant als lehrreich zu lesen, wie der spätere Kirchenlehrer bereits in den letzten Jahren seines Lebens wegen einiger, der Hauptsache nach philosophischer Lehren angefeindet, alsbald nachdem er die Augen geschlossen hatte, von verschiedenen Seiten aufs heftigste bekämpft — verketzert — zensuriert, zum wenigsten mitzensuriert wurde, zuerst durch den Pariser Bischof Tempier und kurz darauf vom Erzbischof Robert Kilwardby von Canterbury, Thomas' eigenem Ordensgenossen, im Jahre 1277. Der greise Albertus Magnus soll von Köln nach Paris geeilt sein, um die Rechtgläubigkeit seines großen Schülers zu verteidigen. — Indessen, bald erhoben sich auch viele andere in Wort und Schrift zur Verteidigung. Die Theologen des Dominikanerordens aber wurden in mehreren Ordenskapiteln (1278, 1279, 1286) verpflichtet, die Lehre des Bruders Thomas zu verteidigen, zu vertreten und später auch angewiesen, sie ausschließlich vorzutragen und sich von ihr nicht zu entfernen. Man bemühte sich, die Zensuren rückgängig zu machen, und bemühte sich um so mehr, je näher und bestimmter die Kanonisation des Ordensgenossen in Aussicht stand. Im Jahre 1323 fand letztere statt, jene Zensuren aber wurden erst ein Jahr später zurückgenommen bzw. Thomas von ihnen ausgenommen[1].

Die Bestimmungen des Generalkapitels vom Jahre 1286 über die besondere Berücksichtigung der Lehre des Aquinaten wurden noch mehrfach erneuert, besonders im Anschlusse an die Heiligsprechung desselben. Dies hinderte jedoch nicht, daß z. B. Durandus (v. St Pourçain), obwohl Magister S. Palatii, in vielen Punkten und gerade auch in der Bußlehre seine eigenen Wege ging, allerdings erst in seiner späteren Zeit, wo er sich (nach Erhebung auf den Bischofsstuhl von Le Puy-en-Valay im Jahre 1318) von obigen Ordensbestimmungen noch mehr für dispensiert halten konnte. Desgleichen konnten diese oft erneuerten Bestimmungen das zeitweise Eindringen des Nominalismus in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts nicht verhindern, wenn auch derartige Strömungen jedesmal verstärkte Gegenströmungen zur Folge hatten[2]. Man ersieht aus all dem wie insbesondere aus der Art und Weise, in welcher die einzelnen Autoren dieser Zeit auf Thomas Bezug nehmen, daß man im 14. Jahrhundert noch

[1] Genaueres bei Werner, Thomas von Aquino I, Regensburg 1858, 860 ff und besonders Ehrle in „Stimmen aus Maria-Laach" XVIII (1880) 302 ff. Vgl. K. L. XI² 1658 f 1700 ff, 1² 416; ZfkTh 1901, 190 ff.

[2] Werner a. a. O. III 112.

von keiner eigentlichen Thomistenschule, höchstens von einer werdenden Thomistenschule sprechen kann.

Solches aber kann man und muß man seit dem Anfang des 14. Jahrhunderts, da Capreolus, der Princeps scholae Thomistarum in seinen Defensiones theologiae divi doctoris (nachmals Clypeus Thomistarum beigenannt) es unternahm, die Lehre des Aquinaten nicht bloß gegenüber allen entgegenstehenden Mißverständnissen und Bekämpfungen mit seinem „Schilde" zu decken und zu verteidigen, sondern auch ihr zur siegreichen Anerkennung zu verhelfen, sowohl innerhalb wie außerhalb des Dominikanerordens, und seitdem eine abermalige Verfügung alle Lehrer des Ordens an Capreolus wies, ja sogar sie verpflichtete, in ihren Vorlesungen sich nicht von seiner Ansicht zu entfernen[1].

Abermals eine neue Periode des Thomismus bringt die Wende des 15. und 16. Jahrhunderts, die eine weitere Steigerung des Ansehens des hl. Thomas bedeutet und die sich vor allem dokumentiert in dem allmählichen Zurückweichen der Sentenzen des Petrus Lombardus vor der Summa des hl. Thomas, in den theologischen Hörsälen nicht bloß des Ordens, sondern auch der Universitäten. Nur nach zähem Widerstand, in ihrer Stellung gedeckt durch die Statuten der Fakultäten, räumten die Sentenzen das lang behauptete Feld. Am ehesten scheint dies an der Pariser Universität eingetreten zu sein. Von dem bankrott gewordenen und auch verbotenen[2] Nominalismus ab wandten sich die Geister dem neu auflebenden Thomismus zu, und wie einst vor 250 Jahren Thomas selbst von hier aus seinen Siegeslauf genommen, so tat es jetzt der erneuerte Thomismus in und mit der Summa des Heiligen. So wurden denn auch auf dem Büchermarkte die Sentenzenkommentare abgelöst durch Summenkommentare des Peter Crockart (zur Secunda Secundae, Paris 1512) und des Konrad Köllin (zur Prima Secundae, Köln 1512) und vor allem des Kardinals Cajetan, welcher den ersten Kommentar zur ganzen Summa geschrieben (vollendet im Jahre 1522). Wohl veröffentlichte Dominikus Soto noch im Jahre 1557 einen Sentenzenkommentar (seine Lebenskraft reichte bloß mehr zu einem Kommentar für das vierte Buch, den er zuerst ausarbeitete). Denn in Salamanka mußte der Inhaber der Cathedra maior nach den Statuten noch immer über die Sentenzen des Lombarden lesen. Es ist aber interessant, wie Soto gerade bei der Lehre vom Bußsakrament

[1] Kleutgen, Philosophie der Vorzeit I, Münster 1860, 345.

[2] 1473 und 1474 durch König Ludwig XI. von Frankreich.

gleich eingangs der Einteilung des Lombarden jene der Summa des hl. Thomas unterschiebt[1]. Das Tridentinum hat auch für Salamanka diese alten Fesseln zersprengt. Die reformierten Statuten vom Jahre 1561 erklären die Summa theologica des hl. Thomas als das gemeingültige Lehrbuch der Theologie[2]. Den Dominikanertheologen aber hatte bereits ein Beschluß des Ordenskapitels von 1551 zur Pflicht gemacht, sich neben Thomas an Capreolus und Del Vio (Cajetan) zu halten[3].

In vorstehender kurzer Übersicht des Thomismus bis zum Tridentinum haben wir zugleich auch eine Übersicht für die Entwicklung der Fragen, die uns im folgenden beschäftigen werden. Die hier herausgestellten Hauptwendepunkte bilden auch erkennbare Wendepunkte für die Geschichte der uns hier beschäftigenden Fragen der Bußtheorie und damit zugleich auch die gegebenen Einteilungspunkte für die Darstellung derselben.

Erster Abschnitt.

Die Lehre der Dominikanertheologen des ausgehenden 13. und des 14. Jahrhunderts.

§ 1. Petrus von Tarantasia, Ulrich und Hugo von Strafsburg, Johann von Freiburg.

Als Schüler des hl. Thomas wird manchmal aufgeführt Petrus von Tarantasia, der nachmalige Papst Innocenz V. Scheeben[4] nennt ihn Freund und Schüler des Heiligen. Vergleicht man indessen die Lebensdaten der beiden etwas genauer[5] — sie sind sowohl ins Leben wie in den Orden ziemlich zu gleicher Zeit eingetreten und werden demnach auch ihre theologischen Studien zu gleicher Zeit haben beginnen dürfen — so wird man Petrus wohl

[1] Ähnlich machten es vor ihm schon Vittoria und Cano in den (handschriftlich uns noch erhaltenen) Vorlesungen zum vierten Buche der Sentenzen.

[2] Vgl. besonders Werner, Die Scholastik des späteren Mittelalters IV, Wien 1887, 2. Abt., 5 ff und Ehrle im Katholik 1884, II 495 ff; 1885, I 85 ff (Die vatikanischen Handschriften der Salmantizenser Theologen des 16. Jahrhunderts).

[3] Werner a. a. O. 3. Abt., 13.

[4] Handbuch der kath. Dogmatik I, Freiburg 1873, 435, n. 1057.

[5] Quétif-Echard, Scriptores ordinis Praedicatorum I 350. K. L. VI² 743.

Freund aber nicht gut Schüler des Aquinaten nennen können. Wenn auch Thomas schon im Jahre 1248 Bakkalaureus der Pariser Universität war, als welcher Petrus erst im Jahre 1259 aufgeführt wird: Lizentiat war auch Thomas nicht vor 1256. Und wenn es auch wäre, daß Petrus einige Jahre als Schüler zu Füßen des Lizentiaten Thomas und dann, selbst Bakkalaureus bzw. Lizentiat, an der Seite des Magisters Thomas zugebracht hätte, von 1261 an, wo Thomas Paris verließ und Petrus ihm im Magisterium nachfolgte, kommt jedenfalls nur mehr das Verhältnis des Freundes und Kollegen in Betracht[1]. Was aber die Hauptsache ist für unsere Frage: seit 1271, in welchem Jahre Petrus Erzbischof von Lyon (und bald darauf Kardinalbischof von Ostia und Großpönitentiar und danach (21. Jan. — 22. Juni 1276) Papst geworden, war er jedenfalls der wissenschaftlichen Wirksamkeit entrückt. Und wenn Thomas wirklich in der Bußlehre in den letzten Jahren seine Ansichten geändert haben sollte, so dürfen wir sicherlich nicht bei Petrus hiervon die Spuren suchen. Denn der Sentenzenkommentar des Petrus ist sicherlich nicht nach, sondern vor dem dritten Teile der Summa abgefaßt. Es sind eben seine Vorlesungen, die er in Paris während seiner langen Lehrtätigkeit gehalten und gewiß auch noch dortselbst definitiv niedergeschrieben hat[2].

Außer dem genannten Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, dann zu mehreren Büchern der Heiligen Schrift und außer kleineren Abhandlungen über theologische Materien soll Petrus von Tarantasia auch noch eine kompendiöse Darstellung der ganzen Lehre des hl. Thomas hinterlassen haben. Nach Quétif-Echard[3] ist jedoch dieses angebliche Compendium doctrinae S. Thomae nichts anderes als der Sentenzenkommentar: Revera enim scriptum Petri

[1] Vgl. Archiv für Literatur und Kirchengeschichte d. M.A. (zit. AfLKG) II 171 206, A. 16. An letzterer Stelle wird Petrus neben Thomas und mehreren andern zu den älteren Magistern gerechnet, welche auf dem Ordenskapitel des Jahres 1269 über einige Fragen disputierten.

[2] Einer Bemerkung in der Vorrede (monitio ad lectorem) der Toulouser Ausgabe zufolge wäre der Sentenzenkommentar des Petrus vom damaligen Ordensgeneral Johann von Vercelli dem hl. Thomas zur Durchsicht übergeben worden, wie das opusculum 9 der letzteren (eine Besprechung von 108 beanstandeten Ansichten aus den Sentenzen des Petrus) beweise. Nach de Rossi (Vorbemerkung zum 19. Band der Venediger Ausgabe der Werke des hl. Thomas, Venetiis 1754, XIX 164) wie nach Echard (a. a. O.) ist indessen das Opusculum erst nach dem Tode beider, des hl. Thomas und Petrus, entstanden.

[3] Scriptores ord. Praed. I 353.

est veluti compendium scripti S. Thomae in sententias. Es trägt nun zwar freilich derselbe „nach Inhalt und Form spezifisch thomistisches Gepräge“ [1]; er ist auch, trotz des Umfanges der Druckausgabe (Toulouse 1652), ein Kompendium zu nennen mit Rücksicht auf die Kürze der in den Artikeln gegebenen Antworten. Aber doch ist er auch wieder das Gegenteil eines Kompendiums, indem Petrus bei mancher Frage bloß über die verschiedenen Ansichten referiert ohne eigene Stellungnahme, manchmal ein reines „Sic et non“. Thomas aber wird bei Aufzählung solcher auseinandergehender Ansichten so wenig mit Namen genannt wie irgend ein anderer, der „Magister“ (Petrus Lombardus) ausgenommen. Aus diesen Erwägungen stehe ich ab, des Petrus von Tarantasia Ansichten ausführlicher darzulegen. Nur einige Bemerkungen mögen mit Rücksicht auf das große Ansehen, das Petrus gerade in der ersten Zeit nach Thomas' Tod im Dominikanerorden genoß, hier Platz finden.

In den meisten Fragen trägt Petrus ganz jene Ansicht vor, die aus dem Sentenzenkommentar und den früheren Werken des hl. Thomas spricht, so bezüglich des dispositive operari der Sakramente, so bezüglich des Eintrittes der Wirkungen (in der Regel schon bei der Reue, aber auch im Falle der attritio erst bei der Absolution). Insbesondere ist die Anschauung, daß auch jenes Vorauswirken des Sakramentes im Vorsatze der Beicht sakramentales Wirken sei, wiederholt ausgesprochen [2]. Jedoch ist in der Fassung der Ansichten bei Petrus manches noch viel unbestimmter gehalten als bei Thomas. So gerade in der Hauptfrage: ob die Schlüssel sich bis auf die Nachlassung der culpa erstrecken [3]. Eben bei der Beantwortung dieser Frage wird man nicht wenig an Abälards „Sic et non“ erinnert. Petrus führt fünf Ansichten an und fügt einer jeden mit einem „Sed contra hoc est quod“ seine Bedenken hinzu, und dies auch bei der zuletzt angeführten Meinung, quod valet (sc. virtus clavium) instrumentaliter ad gratiam et iustificationem disponendo non . . . immediate efficiendo, die er zwar zu bevorzugen scheint, aber eben doch auch nicht einwandfrei hinstellt. — Dafür ist aber manches bei Petrus auch wieder klarer und bestimmter als bei Thomas. So löst Petrus das Problem der contritio (wie kann dieselbe der Sündennachlassung vorausgehen, da sie doch erst contritio wird, wenn sie

[1] Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik I 435 (n. 1057).

[2] So z. B. In Sent. IV, dist. 22, q. 1, a. 2 ad 2 qc (ed. cit. IV 247).

[3] Dist. 18, q. 2, a. 1, resp. ad 1 qc. (ed. cit. 209). Vgl. dist. 1, a. 6 ad 1 qc. (ed cit. 9 ff).

von der heiligmachenden Gnade formiert wird, die heiligmachende Gnade aber wie jede Form erst das Wesen der Seele formiert und damit von der Sünde reinigt und dann erst die Potenzen und deren Akte formieren kann?) durch die einfache Unterscheidung in tritio cum gratia und tritio ex gratia. Das Wort contritio werde in diesem doppelten Sinne gebraucht, gehe aber nur in ersterem Sinne der Sündennachlassung voraus und könne in letzterem Sinne nur nach der Sündennachlassung bzw. Gnadeneingießung auftreten[1]. — Soviel mag hier über Petrus von Tarantasia genügen. In andern Fragen werden wir ihm ja im folgenden noch öfter begegnen.

Ähnlich wie mit Petrus von Tarantasia verhält es sich mit zwei weiteren Dominikanertheologen dieser Zeit, mit Ulrich von Straßburg und mit Hugo von Straßburg. Des ersteren Todesjahr wird auf 1277 angegeben; er starb, da er eben dem Rufe zum Lehramte nach Paris folgen wollte. Die dem Todesjahr vorausgehenden fünf Jahre aber war er Ordensprovinzial. Und schon vor dieser Zeit (1272) war er Lektor in Straßburg. Die beiden ihm zugeschriebenen Werke (Sentenzenkommentar und Summa theologiae) dürften wohl schon in dieser Zeit verfaßt sein. Sie sind beide nicht gedruckt, nur aus den Auszügen bei Dionysius Carthusianus war die Summa bisher bekannt[2]. — Hugos von Straßburg Compendium — denn ihm wird das überaus viel verbreitete Handbüchlein[3] der Theologie zumeist zugeeignet — ist, abgesehen von der Ungewißheit der Abfassungszeit, wirklich allzu kompendiös gehalten, um für unsere Zwecke etwas bieten zu können[4].

So ist also Johann von Freiburg der erste, dessen Ansichten über unsere Fragen hier ausführlicher darzulegen sind. — Von

---

[1] Dist. 17, q. 3, a. 4 ad 4 qc. (ed. cit. 200).

[2] Über dessen Summa de bono vgl. Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk, Regensburg 1903, 24 ff, wo auch eine reiche Literaturangabe sich findet. Nur das älteste Dokument (AfLKG II 240) vermisse ich. — Vgl. auch K. L. XII² 219. — Hss sind von der Summa theol. Ulrichs mehrere vorhanden. Die Ausgabe derselben haben A. Ehrhard und E. Müller in Straßburg in Aussicht gestellt.

[3] Denifle, Luther und Luthertum I, Mainz 1904, 523³. Pfleger in ZfkTh XXVIII (1904) 429 ff.

[4] Die Wirkungen der Buße werden l. VI, c. 22 (Coloniae 1506 s. pag.) mehr rhetorisch und ohne Beweis aufgezählt. Nach c. 25 tritt die Nachlassung der Sünde immer bei der Reue ein. In c. 24 findet sich die oben bei Petrus von Tarantasia angeführte Unterscheidung von tritio ex gratia und tritio cum gratia.

dem Leben dieses Mannes ist nicht viel mehr bekannt, als daß er dem Dominikanerorden angehörte, daß er Lektor im Dominikanerkonvente in Freiburg war — wie es scheint die einzige Stellung, die er sein Leben lang innegehabt — und daß er in Freiburg am 10. März des Jahres 1314 gestorben[1]. Besser sind wir über seine literarischen Arbeiten unterrichtet, die sämtliche auf dem Gebiete der praktischen Theologie und im Geleise der Summa des Raymund von Pennaforte liegen. Neben verschiedenen kleineren Schriften, die sich als Auszüge oder Ergänzungen zu Raymunds Summa und zu seinem eigenen Hauptwerke darstellen, sind es vor allem seine Quaestiones casuales, die hier zu erwähnen sind: sie sind genau genommen auch nur eine Ergänzung zu Raymunds Summa, erörtern, ganz der Einteilung der Raymundschen Summa folgend, Punkte, welche in jener nicht oder nicht ausführlicher behandelt sind[2]. Diesen folgte sein Hauptwerk, die sog. Summa confessorum, später auch Summa praedicatorum und Summa lectoris genannt, während sie ursprünglich zum Unterschiede von den theologischen Summen Summa iuris hieß[3]. Durch diese hat Johann vor allem die Spur seines Lebens der Nachwelt hinterlassen und einen überaus tiefgehenden Einfluß auf dieselbe geübt. Denn nach den noch vorhandenen überaus zahlreichen Handschriften zu schließen, war sie allenthalben verbreitet im Original[4] wie in den verschiedensten Bearbeitungen, vorab in der deutschen Bearbeitung des Bruder Berthold[5]: und auch die späteren Dominikaner-Beichtsummen, welche

[1] Vgl. hierzu und für das Folgende neben Quétif-Echard I 523 und K. L. VI[2] 1675, bes. Schulte, Geschichte der Quellen und Literatur des kan. Rechts II, Stuttgart 1877, 419 ff. Dazu Dietterle, Die Summae confessorum usw. 6, in Zeitschrift für Kirchengeschichte XXV (1904) 255 ff.

[2] Sie sind nicht gedruckt, handschriftlich aber noch mehrfach vorhanden, auch in der Münchner Staatsbibliothek in zwei Handschriften des 14. (Cod. lat. 2683 und 13584) und in zweien des 15. Jahrhunderts (Cod. lat. 3253 und 8021).

[3] So im Stamser Katalog (AfLKG II 231). Auch jene Raymunds wird so bezeichnet (ebd. 235).

[4] Schulte a. a. O. 421, A. 10. — Die Druckausgaben bei Stinzing, Geschichte der populären Literatur des römisch-kanonischen Rechtes usw., Leipzig 1867, 506. Zwei Drucke vor 1500. — Ich benützte die Lyoner Ausgabe vom Jahre 1518.

[5] Die „Summa Iohannis" von Bruder Berthold ist ein alphabetisch geordneter kurzer Auszug derselben, nicht für Beichtväter, sondern für das christliche Volk, und nicht etwa bloß ein Beichtunterricht, sondern ein „Laienkatechismus" zur Orientierung über religiös-sittliche Materien wie über die wichtigsten Punkte des kirchlichen und weltlichen Rechtes. Sie dürfte wohl in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts verfaßt sein und war handschriftlich wie später gedruckt (vor

noch genauer zu besprechen sein werden, sind mehr oder weniger Überarbeitungen der Summa Johanns. Außerdem sind von Johanns Werken noch zu nennen ein Manuale confessorum und ein Konfessionale; ersteres ist ein bloßer Auszug aus der Summa, für den Handgebrauch des Beichtvaters bestimmt, ganz in der Stoffeinteilung der Summa, letzteres, von Johann selbst als Tractatus de instructione confessorum bezeichnet, will eine eigentliche Anleitung zum Beichthören sein und handelt im ersten Teile von den hauptsächlichsten Sünden und im zweiten Teil von den an die Pönitenten zu richtenden Fragen[1].

Aus dem wenigen, was hier über die literarische Tätigkeit Johanns angemerkt worden, geht schon zur Genüge hervor, daß wir, wie schon erwähnt, in Johann keinen Theoretiker (Dogmatiker), sondern einen Praktiker vor uns haben — Pastoraltheologe sagen wir heutzutage, nicht bloß Kasuist oder Kanonist, welche Bezeichnungen unzutreffend, weil zu enge sind. Das gleiche gilt von seinem Hauptwerke, der Summa. Man kann sie als ein Handbuch der Pastoraltheologie bezeichnen, wiewohl sie gleich ihrem Vorbild, der Summa des Raymund, vom Verfasser zunächst berechnet ist für die Bedürfnisse seiner Ordensbrüder bei Verwaltung des Bußsakramentes — neben der Predigt damals noch die einzige Seelsorgearbeit, welche

dem Jahre 1560 sind 10 Drucke bekannt) viel verbreitet (vgl. Stinzing a. a. O. 516 ff, Schulte a. a. O. II 423 und Paulus in ZfkTh XXVIII, Innsbruck 1904, 3 ff). — Die hier einschlägigen Fragen sind natürlich nur skizziert (unter den Schlagwörtern „Beicht" und „Buße", Buchstabe B, c. 45 46 50 55; die von mir benützte Ausgabe, Basel 1518, ist nicht paginiert). Über die Kraft der Beicht und der wahren Reue äußert sich z. B. Berthold folgendermaßen: „Wen̄ der mensch beychtet in warer rew, so nymt got den menschen wider in sein gnade und der priester von dem gewalt, den jm got gegeben hat schlüst auff den hymel gegen dem menschen und spert zu die hell und setzt jm buß hie in diser zeit umb die sünd oder in dem fegfewr nach diser zeit. Und also wandelt got von seiner barmhertzigkeit die ewige pein in eyn zeitliche pein und auch von seiner gerechtigkeit wil er daß die sünd gestrafft und gepüsset werd" (c. 50). — Unter den 13 Eigenschaften, welche die gute Beicht haben soll, wird (c. 45) als zweite angeführt, daß sie bitter sei und getan werde „mit grossem leyd und rew". Und die Motive werden dann angegeben mit folgenden Worten: „Also soll auch die rew und das leyd groß umb die sünd sein darumb daß der mensch also großlich hat gethon wider seinen got der jm gegeben hat leib und seel | ere und gut | und alle ding gibt und geben wil und für jn gestorben ist des bittern tods an dem creutz."

[1] Von Quétif-Echard I 525 wurde dem Johann von Freiburg auch ein Sentenzenkommentar zugeschrieben, jedoch ohne hinreichende Gründe. Er gehört wahrscheinlich einem andern Johannes, Theutonicus (von Wildhausen) zu.

von den Dominikanern wie auch den übrigen Bettelorden ausgeübt wurde. Aus dem Gesagten ergibt sich die Bedeutung Johanns für unsere Fragen. Wir haben einen Vertreter der Tradition und, da er ausgesprochenermaßen nur für seine Brüder geschrieben und im engsten Anschluß an Raymund, der Dominikanertradition. Dies ist so sehr der Fall, daß die Person des Verfassers und dessen eigene Ansicht fast vollständig verschwinden. In der Einleitung zu den Quaestiones casuales gibt er an, daß er nur zusammengestellt, was die verschiedenen Werke der doctores seit Raymund enthalten und nennt dann als solche, die er zumeist benützt, die Werke des Bruders Albertus, einstmaligen Bischofes von Regensburg, des Bruders Thomas von Aquin, des Bruders Petrus von Tarantasia, späteren Papstes Innocenz V., welche magistri solemnes in der Theologie gewesen, ebenso des Bruders Ulrich, einstigen Lektors von Straßburg, der zwar kein Magister der Theologie gewesen, aber an Wissen einem solchen nicht nachgestanden habe — also lauter Dominikaner. Da die Summa nichts anderes ist als eine Verbindung der Summa Raymunds und der Quaestiones casuales, so gilt ganz das gleiche auch von der Summa selbst, wie solches auch in der Einleitung zu dieser angedeutet ist.

Aus dem eben Angeführten ist auch die Stellung ersichtlich, welche der hl. Thomas damals, also ca 15 Jahre nach seinem Tode, innerhalb seines Ordens einnahm. Er gehört zu den anerkannten Autoren (magistri solemnes in theologia), aber er steht noch ohne besondere Bevorzugung als schlichter Frater Thomas inmitten der übrigen. Was in der Vorrede angedeutet, ist auch im Werke selbst ausgeführt: Die Zitate aus Thomas wechseln gleichmäßig ab mit solchen aus den Werken der übrigen Dominikanertheologen.

Was ergibt sich nun als Inhalt der Dominikanertradition in Bezug auf jene Fragen der Bußlehre, die uns hier beschäftigen? Ganz traditionell ist vor allem die allgemeine Rechtfertigungslehre. Diese wird[1] in herkömmlicher Weise beschrieben als bestehend aus

[1] S. III, tit. 34, q. 27 und 29 (ed. cit. fol. 186[d]). — Da alle übrigen Werke Johanns entweder Vorbereitungen zur Summa oder Auszüge aus derselben sind, so beschränken sich im folgenden die Zitate auch nur auf diese. Die Lehre vom Bußsakrament ist, so wie auch bei Raymund, im Titel 34 des dritten Buches (über die Einteilung des ganzen Werkes vgl. Schulte, Gesch. der Quellen und Lit. des kan. Rechts II 411) in 289 kleinen Quaestionen enthalten, der Hauptsache nach ganz in der Reihenfolge der Sentenzenkommentare: Über Buße im allgemeinen q. 1—15, Teile der Buße q. 16, Reue q. 17—29, Beicht und Absolution q. 30—90, Genugtuung q. 101—110, daran anschließend die Lehre vom Gebet q. 111—143,

drei bzw. vier Momenten: Eingießung der Gnade, contritio liberi arbitrii[1] und Nachlassung der Sünde. Die contritio wird später unterschieden in motus liberi arbitrii (Akte des Glaubens und der Hoffnung auf Verzeihung) und contritio im engeren Sinne, d. i. Verabscheuung der Sünde. Johann läßt sich aber nicht weiter in die Behandlung der Details ein, viel weniger auf Beweisführungen; er fügt nur noch zwei kurze Stellen an aus Raymunds Summa und aus der Glosse Wilhelms (gemeint ist Wilhelm von Rennes, der erste Glossator der Raymundschen Summe[2].

Von der Reue hatte Johann schon früher gehandelt[3]. Vor allem wird da in einer eigenen Quästion der Unterschied zwischen contritio und attritio besprochen, wenn auch nur kurz und im wesentlichen wörtlich nach Thomas. Mit Bezugnahme auf die bekannte Worterklärung (atteri anreiben, in Stücke zerkleinern, conteri vollständig zerreiben, zermalmen) wird die attritio bezeichnet als accessus ad perfectam contritionem und als displicentia non perfecta, die contritio als displicentia perfecta — also nur ein Unterschied des Grades, keine Unterscheidung nach Motiven; nicht einmal die Unterscheidung mit Rücksicht auf das Verhältnis zur heiligmachenden Gnade erwähnt Johann. — In der darauffolgenden Quaestio 19 wird die Frage gestellt, ob über jede aktuelle Sünde contritio erforderlich sei, und mit Ja beantwortet, darauf secundum Petrum (gemeint ist mit diesem Namen jedesmal Petrus von Tarantasia[4]) folgendermaßen begründet: Jede aktuelle Sünde ist eine Abwendung des Willens von Gott weg hin zum Bösen. Nach dem Grundsatze „contraria contrariis curantur" muß deshalb jede Sünde durch entgegengesetzte Bewegung, Abwendung des Willens vom Bösen und Zurückwendung zu Gott, aufgehoben werden. Diese Abwendung (bzw. Rückwendung) aber heißt contritio. Also eine nicht allzu strenge Auffassung der als stets notwendig erklärten contritio, wie wir solches auch bei Thomas gefunden. — In q. 21 wird nach den causae inductivae contritionis gefragt. Als solche werden (nach Raymund) aufgezählt 1. das Erwägen der

Buße auf dem Totenbett q. 159—163, De suffragiis defunctorum q. 164—170, De potestate et usu clavorum q. 171—179, De indulgentiis q. 180—194, De impedimentis poenitentiae q. 195. Danach folgt noch ein langer Abschnitt, betitelt: De iudiciis peccatorum q. 196—289, worin der Beichtvater eine Anleitung zur Taxierung der Schwere der Sünden und der diesen entsprechenden Buße erhalten soll.

[1] Schreibfehler — statt contritio, motus liberi arbitrii.

[2] Vgl. Schulte, Gesch. der Quellen und Lit. des kan. Rechts II 413.

[3] Q. 18 ff (ed. cit. fol. 186ª ff).

[4] Vgl. dessen In Sent. IV, dist. 17, q. 1, a. 2 ad 1 qc. (ed. cit. 185).

der Sünde, 2. die daraus entstehende Beschämung, 3. die Verabscheuung der Eitelkeit der Sünde, 4. die Furcht vor dem Gerichte und der Höllenstrafe, 5. Schmerz über den Verlust des himmlischen Vaterlandes und über die vielfache Beleidigung des Schöpfers. Dieser Schmerz wird dann noch genauer in seiner dreifach möglichen Steigerung beschrieben: dolor acer, in Erwägung, daß Gott der Schöpfer aller beleidigt worden; acrior, weil unser himmlischer Vater betrübt wurde, der uns weidet auf vielfache Weise, und acerrimus, weil die Sünde gerichtet ist gegen unsern Erlöser, der uns befreit hat durch sein Blut von den Banden der Sünde, von der Grausamkeit der Dämonen und der Bitterkeit der Hölle. Endlich sechste Ursache der contritio ist die dreifache Hoffnung: auf Verzeihung, auf Gnade und auf die Glorie. Hier werden also jene Motive, welche die spätere Theologie für die „vollkommene Reue" ausdrücklich verlangt, noch in einem Zuge genannt mit jenen, welche wir als „unvollkommene" Reuemotive bezeichnen. — Soviel über Reue und Rechtfertigung im allgemeinen — genügend zur richtigen Würdigung der Lehre Johanns von der sakramentalen Rechtfertigung.

Die allgemeine Sakramentenlehre behandelt Johann nicht in seiner Summa und ebensowenig anderswo. Wir sind also für seine Auffassung der sakramentalen Wirkungsweise auf gelegentliche Äußerungen angewiesen. Aus solchen ergibt sich aber, daß Johann als die richtigere und verbreitetere Ansicht (verius et communius dicendum) das dispositive operari vertritt[1]. Vom Ornatus, welcher zum dispositive folgerichtig hinzugehörte, hat Johann nirgends Veranlassung zu sprechen. Denn als res et sacramentum der Buße erscheint auch bei ihm, wie bei Thomas, nur die poenitentia interior sive contritio.

Johann kommt erst gegen Ende der Abhandlung vom Bußsakrament[2] auf die bekannte Dreiteilung: sacramentum tantum, res et sacramentum und res tantum zu sprechen. Das sacramentum tantum ist die äußere Buße, d. h. alle äußerlich sichtbaren Akte der Buße, sowohl auf seiten des Büßers wie auf seiten des Bußpriesters. Was hier aber hervorzuheben, das ist die zutage tretende strengere Durchführung des sakramentalen Charakters der einzelnen Akte. Zwar handelt auch Johann bei den einzelnen Teilen (Reue, Beicht, Genugtuung, Schlüsselgewalt) je auch von den Wirkungen dieser Teile. Er vergißt aber nie, die Beziehung der ersteren drei zur letzten herzustellen und zu betonen. Wie er das tut zwischen

[1] Q. 177 (ed. cit. fol. 204[b]). [2] Q. 189 (ed. cit. fol. 204[d]).

Schlüsselgewalt und Reue, soll weiter unten genauer dargelegt werden. Die Wirksamkeit der Schlüsselgewalt in Bezug auf die Sündenschuld aber setzt er ohne weiteres identisch mit der Wirksamkeit des Sakramentes (sacramentum poenitentiae *sive* virtus clavium[1]). Thomas hatte dies ja auch schon getan, aber Petrus von Tarantasia hatte wieder Bedenken gehabt.

Res et sacramentum, die erste Wirkung, die zugleich Ursache der letzten Wirkung sein soll, ist wie schon oben erwähnt, die poenitentia interior sive contritio, und zwar, fügt Johann bei, contritio, non ut est actus virtutis per se sed *prout coniungitur poenitentiae exteriori saltem in proposito*. Nur in dieser Relation zum Sakramente kann sie Ursache der letzten Wirkung sein. Ob diese Zwischenstufe jedesmal (auch bei der Rechtfertigung im Augenblicke der Absolution) vorhanden sein muß, ist nicht ausdrücklich gesagt, so wenig wie bei Thomas, scheint aber zunächst angenommen werden zu müssen.

Als res tantum wird an obengenannter Stelle kurz bezeichnet die remissio peccatorum. Das Genauere findet sich schon bei Besprechung der Wirkungen der Reue, der Beicht und Genugtuung, sowie bei Bestimmung des Objekts der Schlüsselgewalt. Behandelt werden dabei jedesmal nur die beiden Hauptwirkungen. Nachlassung der culpa und der poena, und auch diese nur kurz und ganz nach Thomas. Ausdrücklich wird auch von Johann die Rückkehr der schon erlassenen Sünden im Falle des Rückfalles besprochen (Lösung wie bei Thomas), samt der Frage nach der Beichtpflicht derselben (es genügt, sich im allgemeinen der Undankbarkeit gegen Gott anzuklagen[2]), desgleichen die Frage über die Pflicht der Wiederholung der ohne Kontrition gebeichteten Sünden. Bezüglich des letztgenannten Punktes wird zunächst ganz nach Thomas geantwortet, die Nachlassung derselben trete ein recedente fictione = bei nachträglichem Auftreten der contritio, die Sünden brauchten nicht mehr gebeichtet zu werden, nur die Sünde der fictio sei zu beichten. Ebenso lehre Petrus. Dann fügt er aber noch weiter hinzu, daß nach Raymund der Pönitent die ganze Beicht wiederholen müsse, wenn er in proposito peccandi zur Beicht hinzugetreten, d. h. sich nicht vorgenommen habe, der Sünden sich in Zukunft zu enthalten. Das propositum peccandi wird also auch auf einen bloß negativen Mangel des Vorsatzes der Besserung ausgedehnt. In diesem

[1] Q. 177 (ed. cit. fol. 204[b]). [2] Q. 71 (fol. 191[c]).

Falle könne von der Pflicht der Wiederholung bloß dann Umgang genommen werden, wenn der Pönitent wieder zum nämlichen Priester käme und dieser jenes frühere Bekenntnis noch in der Erinnerung habe[1].

Wir kommen zu den Kernpunkten des Ganzen: Wann treten die Wirkungen ein, welches ist die Stellung der Reue innerhalb der sakramentalen Rechtfertigung, und endlich wie stellt sich Johann v. Freiburg zu dem sog. Vorauswirken des Sakramentes? — Nachlassung der Sünde und ewigen Strafe, das ergibt sich als Anschauung Johanns, treten in der Regel ein schon bei der Reue. Manche Stellen (z. B. q. 27) sprechen ohne Einschränkung, während an andern Stellen sich die Einschränkung findet, daß in den Fällen, wo der Pönitent noch nicht vollkommen disponiert wäre, erst bei Beicht und Absolution die Gnade erteilt würde, wenn derselbe keinen obex setze. Es braucht nach dem kurz zuvor über das propositum peccandi Gesagten nicht mehr betont zu werden, daß hiermit nicht ein völliger Mangel an positiver Reuegesinnung zugegeben ist. Johann spricht ja (mit Thomas) von einem, der noch nicht vollkommen disponiert sei[2]. Ob nun aber dieser stets geforderte Grad von Disposition im Augenblicke der Absolution aktuell oder bloß habituell vorhanden sein muß, und ob dann die Rechtfertigung unter einem gleichzeitigen Akte der zur contritio erhöhten Buße stattfinde, ist mangels genauerer Äußerungen nicht mit voller Sicherheit zu bestimmen. Während hier durch das „si obicem non poneret" letzteres (habituelle Reuegesinnung) nahe gelegt wird, scheint durch andere Stellen (vgl. z. B. oben S. 124, Res et sacramentum) das erstere (aktuelle Reue wenigstens im Augenblicke der Rechtfertigung, wenn auch nicht vorher) gefordert zu sein. Jedenfalls aber ist es unrichtig, wenn Morinus[3] mit einseitiger Bezugnahme auf q. 66 Johann von Freiburg zu jenen rechnet, die stets vorausgehende contritio verlangen und einen mit bloßer attritio hinzutretenden Pönitenten als fictus bezeichnen.

Wie bleibt nun aber doch die Nachlassung von Schuld und Strafe Wirkung des Bußsakramentes bzw. der Schlüsselgewalt, wenn sie meistenteils schon lange vor Empfang des äußeren Sakramentes, vor Inanspruchnahme der Schlüsselgewalt eintritt? Dreimal wird die Frage gestellt und beantwortet, in q. 27 mit Bezug auf das Bußsakra-

[1] Q. 66 (ed. cit. fol. 191[a]). [2] Q. 177 (fol. 204[b]).

[3] De contritione et attritione c. 6 (Opera posthuma, Lutetiae Paris. 1703, 89).

ment im allgemeinen, in der q. 31 mit Bezug auf die Beicht und endlich in q. 177 mit Bezug auf die Schlüssel. An erstgenannter Stelle[1] wird mit Berufung auf Petrus (und ganz im Sinne des hl. Thomas) ungefähr folgendes ausgeführt: Die contritio sei einerseits Teil des Sakramentes der Buße, anderseits Akt der Tugend der Buße. Die Nachlassung der Sünde sei Wirkung der contritio in jeder der beiden genannten Hinsichten. Insofern sie Teil des Sakramentes sei, komme ihr instrumentale Kausalität zu, insofern sie Akt der Tugend sei, wirke sie als causa removens prohibens, entferne das Hindernis der Gnade, den obex des bösen Willens. — Daß hier Johann die Reue, welche dem Empfange der Beicht mit Absolution vorhergeht, nicht etwa eine mit letzterer gleichzeitige im Sinn habe, ergibt sich aus der sofort angefügten Bemerkung, daß nach dem Hostiensis[2] Beicht und Genugtuung folgen müßten, obwohl schon in der Reue die Sünde erlassen sei, und daß zwar im Falle der schuldbaren Vernachlässigung dieser Pflicht die einmal erlassenen Sünden nicht wiederkehrten, der Pönitent aber durch dieses Versäumnis eine neue Sünde inkurriere. — Diese hier bloß einfach ponierte Notwendigkeit der nachfolgenden Beicht wird an der zweiten der obengenannten Stellen[3] genauer beleuchtet und dieselbe motiviert nicht etwa gleich Scotus mit einer bloßen Berufung auf das Gebot, sondern wiederum ganz im Geiste des Aquinaten aber im Wortlaute des Petrus (von Tarantasia[4]) aus der Stellung des Sakramentes als Überleiter der Kraft des Leidens Christi: „Aller Sünde, sowohl der Erb- wie der persönlichen Sünde Heilmittel ist das Leiden Christi. Die Kraft dieses Leidens aber ist den Sakramenten der Kirche eingedrückt. Deshalb können wir nicht geheilt werden, von der Erbsünde so wenig wie von den persönlichen, ohne Empfang der Sakramente, sei es dem wirklichen, wenn Gelegenheit geboten ist, sei es dem intentionellen (in proposito), wenn der aktuelle Empfang durch die Not und nicht durch Verachtung ausgeschlossen ist. Da nun aber das Bekenntnis Teil des Sakramentes der Buße, des Heilmittels gegen die persönlichen Sünden ist, so sind wir gehalten zu beichten." — Am interessantesten

[1] Ed. cit. fol. 186[d].

[2] Gemeint ist Henricus de Segusio, Kanonist, später Erzbischof von Embrun, Kardinalbischof von Ostia. Näheres Schulte, Geschichte der Quellen II 123; K. L. V[2] 1721.

[3] Q. 31 (ed. cit. fol. 187[a]).

[4] Vgl. dessen In Sent. IV, dist. 17, q. 2, a. 2 ad 1 qc. (ed. cit. 190).

ist die letzte der oben angeführten Stellen, wo auch das Problem am präzisesten herausgestellt wird[1]. Johann führt da in Kürze die verschiedenen Ansichten über die Ausdehnung der Schlüsselgewalt vor, darunter auch jene, welche zugibt: Ja, die Schlüssel erstrecken sich auch auf die Nachlassung der culpa peccati, jedoch wirken sie diese nicht im Augenblick der Absolution, sondern sie sind wirksam im Vorsatz des Pönitenten bei Erweckung der Reue. Johann fährt fort: Dagegen spreche aber doch das Axiom, daß jedes Agens wirksamer sei, wenn es sich aktuell betätige, als wenn es bloß in habitu wirke. Und deshalb sei, fährt er weiter, als das Richtigere anzunehmen, daß die Schlüssel a u c h in actu sich auf die Sündenschuld erstrecken, natürlich nur instrumentaliter und nur disponendo; und das eben in jenen Fällen, wo der Pönitent noch nicht vollkommen disponiert hinzutrete[2].

Verwunderlich, um nicht zu sagen ungereimt, ist nun aber, was Johann in der unmittelbar folgenden q. 178, auf welche er selbst verweist als eine weitere Erläuterung des eben Gesagten, noch zusammenträgt[3]. Drei Modi des ligare et solvere durch die Schlüssel seien zu unterscheiden: 1. Die Schlüssel zeigen den Sünder gebunden oder gelöst; 2. sie binden, indem sie ihn zu Genugtuungswerken verpflichten, sie lösen, indem sie von diesen, d. i. von der Strafschuld einen Teil erlassen; endlich 3. Modus: Das Binden und Lösen durch Handhabung der Strafe der Exkommunikation. Nach diesen drei Modi sei denn auch Jo 21 (mit Mt 16, 18 und 18, 18) zu erklären. Jedoch treffe das Urteil des Priesters mit dem des Himmels nur zusammen, wenn er nach Recht und Gerechtigkeit urteile, binde und löse (clave non errante). Und deshalb sei ein dreifaches Urteil zu unterscheiden: 1. das Urteil Gottes, 2. das Urteil des Petrus, 3. das Urteil des himmlischen Hofes. Das Urteil Gottes werde schon gefällt in der Kontrition, es geht den beiden andern voraus

[1] Q. 177 (ed. cit. fol. 204[b]).

[2] Ich lasse den öfter angezogenen Passus im Wortlaut folgen: Verius et communius dicendum, quod sacramentum poenitentiae sive virtus clavium operatur instrumentaliter ad gratiam et iustificationem, disponendo, non ipsam gratiam vel iustificationem efficiendo principaliter et immediate, quia hoc est solius dei. Nam sicut [sic?] ad mundationem actualis culpae valet absolutio sacerdotalis, quia sacramentum hoc habet pro materia actum hominis. Unde et Thomas dicit, quod si ante absolutionem sacerdotis aliquis non fuisset perfecte dispositus ad gratiam suscipiendam, in ipsa confessione et absolutione sacramentali gratiam consequeretur, si obicem non poneret (ebd.).

[3] Aus Leo und Gregor im Decretum.

tempore, dignitate et effectu. Dann folge als zweites das des Priesters, welcher kraft der Schlüsselgewalt auf Erden binde und löse. Und diesem folge dann das Urteil des himmlischen Hofes, d. i. die Approbation des priesterlichen Urteils durch die Engel und Heiligen, und zwar, wie nochmals erwähnt wird, nur unter der Voraussetzung, daß der Schlüssel nicht irre.

Das zuletzt Angeführte zeigt nun freilich, daß Johann eine abgeschlossene und konsequent durchgebildete Auffassung von der Wirksamkeit des Bußsakramentes nicht besaß. Der Charakter seiner ganzen schriftstellerischen Tätigkeit wie der Summa im besondern erklärt dies. Ja, auch Johann selbst erklärt es in der Einleitung, daß er vielleicht manchmal Widersprechendes vorzutragen scheine, weil er stets nach Möglichkeit den Wortlaut seiner Quellen beizubehalten gesucht. Jedoch geht aus dem Ganzen immerhin zur Genüge hervor, daß in allen wesentlichen Punkten die Lehre des Aquinaten, wie sich dieselbe im Sentenzenkommentar findet, die maßgebende ist[1].

§ 2. Bernhard von Gannat.

In der Reihe der Schüler und frühesten Anhänger des hl. Thomas, die in jenen Streitigkeiten (oben S. 113) zugleich seine treuen Verteidiger waren, treffen wir allenthalben den Namen Bernhard von Gannat, auch B. von Auvergne und von Clairmont genannt[2]. Doch so bekannt der Name, ebenso unbekannt sind zur Zeit noch immer die Lebensschicksale des Trägers dieses Namens und merkwürdigerweise auch der Verbleib der Werke dieses Mannes[3]. Am öftesten be-

[1] Eine viel kleinere Summe als jene Johanns v. Fr. hat um die nämliche Zeit der Dominikaner Burkhard von Straßburg (vgl. Quetif-Echard I 466; Schulte, Gesch. d. Quellen II 423; K. L. II² 1522; Dietterle in Zeitschrift f. Kirchengeschichte XXV [1904] 268 ff) verfaßt. Die Abhandlung über die Buße (III 103—124, cod. lat. Monac. 7810, fol. 66—69ᵛ) ist nur ein Auszug aus Raymund v. P. Auf Thomas v. Aq. wird in keiner Weise Bezug genommen.

[2] Im ältesten Dominikaner-Schriftstellerkatalog (AfLKG II 227 [9]) wird er aufgeführt als Bernardus Claramontensis episcopus. — Werner (Der hl. Thomas v. A. III 150 154) schreibt B. a Gannaco (vgl. zu dieser Schreibart Quétif-Echard I 694). Hauréau (De la philosophie scolastique II, Paris 1850, 260) nennt ihn: un de plus intelligents auditeurs de saint Thomas, un de plus zélés defenseurs de son maître, theologien et philosophe de grand renom au treizième siècle. — Auch Capreolus schon wertet ihn hoch, zählt ihn zu den besten (z. B. in Sent. IV, dist. 17, q. 2, a. 3 [ed. cit. 213]).

[3] Vgl. zum folgenden außer Werner und Hauréau noch Quétif-Echard I 492 und Histoire litteraire de la France XXV 201 ff.

gegnet uns sein Name in der Literatur als Gegner Heinrichs von Gent und Gottfrieds von Fontaines, vor allem im Universalienstreit. Außerdem ist authentisch nur noch bekannt, daß Bernhard Bakkalaureus der Universität und ca 1295—1305 „director studentium" des Dominikanerkonventes St Jakob in Paris war. Nach 1303 verschwindet sein Name wieder ganz aus den zeitgeschichtlichen Quellen. Daß er (erwählter) Bischof von Clairmont gewesen, darf mit Rücksicht auf die Angabe des Stamser Kataloges (vgl. S. 128, A. 1) als wahrscheinlich gelten, wenn es auch anderweitig sich nicht belegen läßt[1]. An schriftstellerischen Arbeiten wird ihm in eben diesem Katalog zugeschrieben vor allem eine Lectura super omnes libros sententiarum, sodann Streitschriften gegen Heinrich von Gent und Gottfried von Fontaines, in einer andern Rezension auch noch gegen Jakob von Neapel (= von Viterbo O. S. Aug.). Diese Streitschriften dürften nichts anderes sein als die anderwärts uns begegnenden Quodlibeta[2]. Leider sind weder diese noch der Sentenzenkommentar gedruckt, ja auch die Handschriften dieser Werke vollständig verschollen[3]. Wir sind auf die allerdings teilweise sehr ausführlichen Zitate bei Capreolus und die kurzen Angaben bei Morinus[4] angewiesen, aus welchen das folgende Bild über Bernhards Bußtheorie zusammengestellt ist.

Was darin nun vor allem auffällt, ist die weite, sozusagen lockere Auffassung des Sakramentsbegriffes der Buße. Es besteht einerseits nur eine lose Verbindung zwischen den einzelnen Teilen: diese können nach Belieben umgestellt werden, und wie in der Reue die Beicht und Genugtuung schon vorauswirken, so können hinwiederum auch diese der Reue vorangehen, während ihre Wirkungen erst bei der nachfolgenden Reue auftreten. Anderseits besteht auch nur eine sehr lose Verbindung zwischen forum ecclesiae und forum Dei: die Erfüllung des Beichtgebotes der Kirche ist möglich, die Beicht ist hier gültig und die Pflicht erfüllt, wenn alle Sünden bekannt und die Buße

[1] Vgl. Quétif-Echard a. a. O.

[2] Eine Summa contra Pelagium ist ihm infolge eines Handschriften-Lesefehlers (Bernardus statt Bradwardinus) einige Zeit zugeeignet worden.

[3] Handschriften dieser Werke wären naturgemäß am ersten in französischen Bibliotheken zu suchen, aber weder Hauréau noch F. Lajard (Verfasser des betr. Artikels in der Hist. litt.) weiß eine Spur anzugeben. Merkwürdigerweise zitiert auch schon Capreolus nur Quodlibeta. Dr Grabmann (Eichstätt) hat ein kleines Fragment des ersten Buches obiger Lectura (?) in der vatikanischen Bibliothek gefunden.

[4] De contritione et attritione c. 11. Da er nur solche Stellen zitiert, die auch bei Capreolus stehen, so ist möglich, daß auch er Bernhard bloß aus jenem kennt.

vorschriftsmäßig auferlegt worden, auch wenn mangels rechter Reue und Vorsatzes das diesbezügliche Gebot Gottes noch nicht erfüllt ist.

Eine solche Auffassung ist aber für Bernhard möglich infolge seiner ausgeprägten Ornatustheorie, die bei ihm zuerst in dieser Verbindung und im Zusammenhang mit der Frage nach der Möglichkeit der confessio informis sich findet. Hören wir ihn selbst[1]. „Die ficte gebeichteten Sünden brauchen nicht mehr gebeichtet zu werden. Denn Gott verlangt nichts Unmögliches. Unmöglich aber ist es, für gewöhnlich wenigstens, daß ein Sterblicher wisse, ob er den Gnadenstand besitze oder nicht. Auch wenn er wieder beichten würde, wüßte er nicht bestimmt, ob er jetzt ein contritus sei. . . . Zum Gebot der Beicht sind wir geradeso verpflichtet, wie zu allen andern Geboten: wir müssen sie erfüllen absolute, nicht aber ex charitate, wenigstens nicht um dem Gebote zu genügen. Verdienstlich freilich erfüllen wir sie nur, wenn wir sie im Gnadenstande erfüllen". — Auf den Einwurf: Es könne allerdings niemand positiv sicher wissen, daß er wirklich die contritio habe, aber wenigstens in dem Falle, daß er überhaupt keinen Schmerz empfunden und keinen Vorsatz gehabt, wisse der Pönitent sicher, daß er keine contritio gehabt, und wenigstens dann sei er verpflichtet, die Beicht zu wiederholen — antwortet Bernhard: Nein, auch in diesem Falle nicht. Und man höre hiefür die Begründung: „Durch göttliches Gebot ist der Mensch zum Bekenntnis seiner Sünden vor einem Menschen verpflichtet, damit er so sich unterwerfe den Schlüsseln der Kirche, welche in ihm wirksam sein müssen durch einen Menschen als dem Minister Gottes und der Kirche. Dazu also ist das Bekenntnis verordnet, daß dieser menschliche Minister die Sünden kennen lerne und (so) die erforderliche Buße auferlege. Das kann aber ganz gut auch geschehen von einem, der weiß, daß er nicht contritus: er kann seine Sünden sagen und er kann die diesen entsprechende Buße entgegennehmen, die er verrichten wird recedente fictione. Und so wird das Ganze Gültigkeit erlangen, wenn er nur die Sünde der fictio beichtet. Gegen Gott also und gegen den Menschen hat der Pönitent Verpflichtungen. Von der Pflicht, mit Gott sich auszusöhnen wird er niemals frei ohne contritio; hat er diese nicht, kann er niemals in der Freundschaft Gottes rehabilitiert

[1] Bei Capreolus in Sent. IV, dist. 17, q. 2, a. 3 (ed. cit. 213), in Beantwortung der Fragen: ob die Beicht eines fictus gültig sei, ob und unter welchen Umständen sie fruchtbringend und in welchen Fällen sie zu wiederholen sei. Capreolus zitiert „Bernardus de G. in impugnationibus Godofredi, Quodl. 5, q. 14".

werden. Gegenüber dem Menschen ist er hierzu nicht verpflichtet: denn ihn hat er auch nicht direkt beleidigt: er hat eben nur seine Sünden ihm zu bekennen und die bestimmte Buße entgegenzunehmen. Demnach also kann der Pönitent, obwohl er weiß, daß er nicht contritus sei, seiner Pflicht genügen, die er nach göttlichem und kirchlichem Gebot dem Menschen gegenüber hat". — Ganz ähnlich heißt es etwas später noch einmal: „Mag der fictus auch nicht die Absolution von Gott erhalten, da ihm ja die Gnade nicht eingegossen werden kann, so erhält er doch die menschliche Absolution vom Menschen."

Weiterhin argumentiert Bernhard[1] gegen Gottfried im nämlichen Betreff: Kein Sakrament, sofern es nur rite gespendet ist, bleibt ohne Wirkung: wie bei den einen der Charakter, so wird bei den andern der Ornatus erteilt. Das Bußsakrament ist aber richtig gespendet, wenn auf seiten des Spenders die Vollmacht und die Kenntnis zur richtigen Beurteilung der Sünde vorhanden ist, auf seiten des Empfängers aber die Beibringung der Materie dieses Sakramentes, nämlich der Sünden, und dazu dann die entsprechende Form noch tritt. Das Sakrament wirkt dann eben soviel, als die (moralische) Disposition auf seiten des Empfängers zuläßt, wenn nicht die Nachlassung der Sünde selbst, so doch eine (physische) Disposition für dieselbe: geradeso wie auch das Feuer je nach der Verschiedenheit des Objektes demselben entweder seine eigene Wesensform ganz mitteilt oder bloß die Disposition für dieselbe, nämlich die Wärme, wie letzteres z. B. beim Wasser der Fall sei. Wenn dann später das Hindernis verschwindet, welches der vollkommenen Wirksamkeit im Wege stand, dann fängt jene Disposition an, wirksam zu sein in Kraft der ersteren Ursache. So wirkt auch bei der Buße nach Verschwinden des Hindernisses jene Disposition auf die letzte Wirkung, der Ornatus, in Kraft des Sakramentes, als ob dieses selbst gegenwärtig wäre: Es tritt die Nachlassung der Sünde ein, und damit erreicht die Wirksamkeit des Ornatus ihr Ziel.

Klingt das oben über die wesentlichen Erfordernisse zum gültigen Sakraments-vollzug Bemerkte unverkennbar scotistisch, so wird dies doch sogleich wieder aufgehoben, wenn Bernhard unmittelbar daran anfügt: Zum vollen Sakramente und darum eben auch zur vollkommenen Wirkung gehörten allerdings die drei wesentlichen Teile, Reue, Beicht und Genugtuung. Aber die Reihenfolge dieser Teile sei nicht wesentlich: sondern gleichwie in der Reue die Beicht und Genugtuung vorauswirken könnten, ebenso könnten sie auch nach-

[1] Bei Capreolus a. a. O. (ed. cit. 213[b] Mitte).

wirken, wenn die Reue erst später nachfolge. Ja dieses sogar noch eher, denn ein jeglich Ding wirke mehr, wenn es in Wirklichkeit, als wenn es bloß in proposito existiere. „Haec Bernardus, et bene", schließt Capreolus den betreffenden Auszug.

Erscheint Bernhard in dem, was bisher betont worden ist, als Laxist, so scheint er doch in Bezug auf seine Reuelehre den strengen Kontritionisten zugezählt werden zu müssen, und zwar schon auf Grund dessen, was im bisher Vorgetragenen enthalten ist. Die Anschauung, daß auch für sakramentale Lossprechung contritio erforderlich sei, ist geradezu als die einzig mögliche Voraussetzung aller Deduktionen anzusehen. Und daß es die contritio im engeren Sinn (im Gegensatz zur attritio), nicht im weiteren Sinn (= Reuegesinnung überhaupt) ist, das ergibt sich aus mehreren gelegentlichen Bemerkungen. Wenn Bernhard z. B. gleich anfangs sagt, niemand könne wissen, ob er im Gnadenstande sei oder nicht, und auch andere Gebote brauchten wir nicht ex charitate zu erfüllen, es sei also ungerechtfertigt, die Beicht eines fictus für ungültig zu erklären, so zeigt er damit, daß er unter dem fictus einen non contritus im engeren Sinn versteht, nämlich jeden der nicht jene Reue hat, welche von der Liebe formiert ist und in den Gnadenstand versetzt. Bei Bernhard von Gannat ist also Morinus[1] im Recht, wenn er ihn als Vertreter des Kontritionismus aufführt.

Als notwendige Folge ergibt sich von selbst, daß nach Bernhard die attritio niemals durch Absolution zur contritio gesteigert wird, eben weil er zum wirksamen Empfang vorausgehende contritio verlangt. Daß Bernhard diese Ansicht vertreten, bezeugt auch Capreolus, und muß deshalb ihn, den er zuvor wegen seiner siegreichen Widerlegung Gottfrieds gelobt, jetzt tadeln[2].

Außerdem wird Bernhard von Capreolus nur noch in einer Frage unseres Gebietes angeführt, nämlich bezüglich der Wiederherstellung des früheren Gnadenstandes durch die Buße, und zwar als Gegner Heinrichs von Gent. Bernhard lehrt hier, daß bei Rechtfertigung Erwachsener keineswegs ein absolut gleicher Grad von Gnade allen gegeben werde, aber auch nicht ohne weiteres jener Grad der Gnade, welchen der Pönitent vor dem Falle besessen. Der Grad der Gnade richte sich nach dem größeren oder geringeren conatus bei der Rechtfertigung, erklärt er. Wiederaufleben be-

[1] De contritione et attritione c. 11 (ed. cit. 78). Er zitiert ebenfalls Quodl. 5, q. 14.
[2] In Sent. IV, dist. 17, q. 2, a. 3 (p. 216[a], nonum falsum).

deute wiederanrechnen (Bernhard identifiziert also Gnadenstand mit Verdienstesstand). Das Anrechnen aber geschehe nach dem Grade der charitas, und dieser richte sich nach der Disposition im Augenblick der Rechtfertigung. Die von Heinrich von Gent vorgebrachten diesbezüglichen Schwierigkeiten werden dann noch im einzelnen behandelt.

Überblicken wir behufs einer Würdigung der Bußlehre Bernhards das Vorgeführte, so werden wohl alle mir zugeben, daß zwar von einem abschließenden Urteil nicht die Rede sein kann; aber doch wird man auch sagen können, daß eine durchgebildete Bußtheorie bei Bernhard wohl schwerlich vorhanden gewesen sein dürfte. Gegen seine Argumentationen läßt sich manches einwenden, es ist ein sonderbares Gemisch von Rigorismus und Laxismus. - - Was aber bei ihm konsequent durchgeführt ist, das ist die Lehre vom Ornatus. Und das ist das Neue in Bernhards Bußtheorie. Hatte bisher der Ornatus nur einen Platz in der allgemeinen Sakramentenlehre gehabt, so hat Bernhard ihm einen solchen auch innerhalb des Bußsakramentes verschafft und mit dem dispositive operari vollkommen ernst gemacht. — Wie ist demnach Bernhards Stellung zu Thomas zu charakterisieren? Daß er von allen als Thomist, ja als Schüler und Verteidiger des hl. Thomas bezeichnet wird und von Capreolus auch für die Bußlehre als einer der Besten gelobt wird, ist schon gesagt worden. Gibt er nun auch wirklich die Lehre des hl. Thomas? Ja und nein. Er hat auf der einen Seite die bei Thomas sich findenden Ansätze weitergebildet und konsequent, besser gesagt einseitig, durchgeführt (Ornatuslehre), dadurch aber zugleich auf der andern Seite Thomas verlassen (so in der Lehre vom Wesen des Bußsakramentes, von der Erhöhung der attritio zur contritio durch die Absolution). Bemerkt sei ausdrücklich, daß Bernhard niemals irgendwie auf Thomas Bezug nimmt, auf ihn sich beruft oder dessen Lehre geben will.

§ 3. Herväus Natalis.

Den „ausgezeichnetsten Vertreter der thomistischen Lehre im 14. Jahrhundert" erblickt Werner[1] in Herväus Natalis (auch de Nédellec und Brito zubenannt). Sein Hauptverdienst wird darin

[1] Thomas v. A. III 104. — Seine wichtigsten Lebensdaten sind nach Quétif-Echard I 536 (vgl. auch K. L. V² 1916; Realenzyklop. f. prot. Theol. VII³ 771 und Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas v. A. v. d. Kirche als Gotteswerk 33 f): 1307 Lizentiat der Pariser Universität; 1309 Provinzial von Frankreich; 1318 (nach ruhmreicher Ausübung des Lehramtes) Ordensgeneral der Dominikaner; † 1323 (nach Werner 1316).

gefunden, daß „er zuerst auf das schärfste den Unterschied zwischen dem thomistischen und scotistischen Lehrbegriff hervorhob und jenen im Gegensatz zu diesem begründete und verteidigte".[1] Die sehr große Zahl der hinterlassenen Schriften läßt allerdings auf einen bedeutenden Einfluß und die Zahl der sehr bald nach Erfindung der Buchdruckerkunst im Druck herausgegebenen Werke auch auf das nachhaltige Ansehen schließen. Allein Werners Urteil dürfte doch nur für die thomistische Philosophie vollkommen zutreffen, über den Stand der theologischen Fragen wird Petrus de Palude uns weit besser orientieren. Ebenso betrifft auch das an zweiter Stelle angeführte Urteil mehr die Philosophie als die Theologie. Sicher ist, daß weder das erste noch das zweite Geltung hat für unsere Fragen. Denn einerseits verbreitet sich Herväus viel zu wenig über dieselben, anderseits werden auch da, wo er ausführlicher die Ansichten einander gegenüberstellt, keine Namen genannt. Eine Berufung auf Thomas habe ich so wenig angetroffen als den Namen Scotus. Anders bei den auf Herväus folgenden Theologen.

Von den vielen Schriften Herväus' kommen hier bloß zwei in Betracht, der Sentenzenkommentar und die Quodlibeta, welche beide gedruckt sind. Bei Quétif-Echard wird zwar auch ein Tractatus de sacramentis angeführt, der gerade für uns von Interesse sein müßte; allein vorläufig fehlt, wie es scheint, jede Spur dieses Werkes[2]. Aber auch beim Sentenzenkommentar bricht das dritte Buch schon mit der 11. Distinktion ab und das vierte mit der 14. Distinktion, der ersten, welche von der Buße handelt. Dafür bieten einige Quästionen der Quodlibeta hierher Gehöriges.

Die ausgeprägte Lehre vom Ornatus habe ich bei Bernhard von Gannat besonders hervorgehoben. Sie finden wir bei Herväus in der allgemeinen Sakramentenlehre ganz ebenso, nur noch breiter behandelt und noch weiter ausgebaut, während er in der Anwendung der Dispositive-Theorie auf das Bußsakrament die Spuren des Aquinaten nicht verläßt. — Drei Auffassungen der Wirkungsweise der neutestamentlichen Sakramente sind Herväus bekannt und werden der Reihe nach einer kritischen Würdigung unterzogen. Die erste betrachtet die Sakramente bloß als causae sine quibus non. Sie wird eingehend widerlegt. Die zweite nennt zwar die Sakramente des

[1] Braunmüller im K. L. V² 1916.

[2] Quétif-Echard I 536, n. 9: Tractatus de sacramentis. Sic Leander et Lusitanus. Non vidi. — Grabmann hält diesen Traktat für identisch mit dem vierten Buche des Sentenzenkommentars.

Neuen Bundes Ursachen der Gnade, aber nicht etwa weil sie in sich eine virtus causativa gratiae enthielten, sondern bloß weil die Kraft Gottes beim Vollzuge des Sakramentes assistiert. Es ist dies bekanntlich auch die Auffassung des Duns Scotus. Ohne irgendwelche nähere Bemerkungen über die Namen der Vertreter dieser Ansicht zeigt Herväus die Unmöglichkeit auch dieser Ansicht, wenn man noch ernstlich von einem causare gratiam reden wolle. — Die dritte Ansicht ist diese: Sacramenta agunt ad gratiam instrumentaliter et dispositive. Sie wird von Herväus vertreten. Zur näheren Begründung wird vorausgeschickt eine Unterscheidung der verschiedenen Kausalitäten und Aktivitäten: causa principalis und instrumentalis, agens dispositive und agens effective. Zur Illustration des letzteren Unterschiedes wählt Herväus das Erweichen des Wachses als Vorbereitung zum Eindrücken des Siegels und den Aufdruck des Siegels selbst. — In dieser Weise also komme den Sakramenten eine actio causativa instrumentalis disponens ad gratiam zu. — Aber die Möglichkeit selbst einer solch eingeschränkten Wirksamkeit des körperlichen Sakramentes auf die geistige Seele zur Hervorbringung einer geistigen übernatürlichen Form wird noch eigens verteidigt und motiviert. Und hier treffe ich zum erstenmal jene Begründung des dispositive operari, wie sie häufig bereits Albert und Thomas zugeschrieben wird. Die Schöpfermacht könne Gott keinem Geschöpfe mitteilen, und zur Erschaffung könne kein Geschöpf auch nur instrumentaliter mitwirken. Die Hervorbringung der Gnade selbst aber sei eine Erschaffung — nicht zwar als ob sie nullo praesupposito ex parte effectus stattfände; denn als eine Qualität werde die Gnade ja nur an und in der Seele hervorgebracht; wohl aber sei sie Erschaffung ex parte agentis. Hingegen die Hervorbringung jener dispositio ad gratiam (d. i. des Charakters bzw. Ornatus) sei keine Erschaffung, sondern eine bloße eductio eines zwar übernatürlichen Habitus; und hierzu könne recht wohl auch ein Geschöpf instrumentaliter mitwirken. Denn hierzu, zu einem Habitus, stünden geschöpfliche Dinge noch in einem Verhältnis, zu der einer weit höheren Ordnung angehörenden Gnade aber nicht mehr[1]. Eine ganz ähnliche Argumentation findet sich auch im Quodlibetum 8, q. 2 ad 1[2].

Dieser Theorie entsprechend wirkt also die Absolution des Priesters zur Sündennachlassung instrumentaliter-dispositive. Dies geschieht

---

[1] In Sent. IV, dist. 1, q. 1 (Venetiis 1505, fol. 2 ff).

[2] Venetiis 1513, fol. 148ᵛ.

nach Herväus in der Weise, daß durch die Absolution die Reue zur entsprechenden Höhe gesteigert und dadurch die Rechtfertigung herbeigeführt wird. — In q. 21 des achten Quodlibet wird die Sache genauer, wenn auch nur nebenbei, entwickelt[1]. Das eigentliche Thema der genannten Quästio betrifft die absolutio a reservatis (Utrum inferior possit absolvere subditum de quibusdam peccatis et remittere ad superiorem absolvendum de aliis?) In der sehr ausführlichen Besprechung der Frage werden verschiedene Ansichten über das Verhalten des poenitentiarius inferior bzw. über die Wirkung der Absolution des p. inferior vorgebracht, darunter auch diese: Der untergeordnete Priester soll nur die Absolution geben; und wenn auch nicht durch seine Absolution, so doch durch die contritio des Pönitenten werden die Schulden getilgt, freilich nur quantum ad Deum[2]. Die Verpflichtung zum Bekenntnis der reservierten Sünden vor dem superior bleibt bestehen. — Herväus glaubt diese Ansicht ablehnen zu müssen. Und nun höre man die Begründung dieser Ablehnung. „Entweder", sagt er wörtlich, „ist jene contritio, welche alle Sünden zumal tilgt, eine Wirkung der sakramentalen Absolution; dann folgt, daß die sakramentale Absolution vermittelst der Kontrition auf alle Sünden sich erstreckt, und dann absolviert schon der p. inferior von allen Sünden. Oder aber sie (d. h. jene Kontrition) ist nicht Wirkung (der priesterlichen Absolution). . . Dann aber folgt, daß der inferior von gar keiner Sünde absolviert. Denn die sakramentale Absolution erstreckt sich auf die Nachlassung der Sünde nicht anders als dadurch, daß sie instrumentaliter et dispositive die Gnade wirkt, welche ihrerseits dann hinreichendes Mißfallen, contritio genannt, verursacht — absolutio sacramentalis non pertingit ad remissionem alicuius peccati nisi operando instrumentaliter et dispositive gratiam, quae causat displicentiam sufficientem ad deletionem culpae, quam contritionem dicimus". Wenn also, so wiederholt Herväus dann nochmal, die sakramentale Absolution in keiner Weise auf die Kontrition sich erstrecke, dann auch nicht auf die Nachlassung einer Sünde. Und folglich absolviere dann auch der Priester in Wirklichkeit von gar keiner Sünde. — Ich brauche dem nichts mehr beizufügen; es zeigt genügend klar, wie Herväus das „dispositive" im Bußsakrament auffaßt, es nicht von einer bloß habituell-physischen Disponierung des Wesens der Seele versteht, sondern von einer aktuellen Dis-

[1] Ed. cit. fol. 156 v.

[2] Vgl. die nämliche sonderbare Trennung bei Bernhard v. Gannat S. 130.

ponierung der Seelenpotenz, des Willens nämlich. Die Stelle zeigt weiterhin, daß nach Herväus' Auffassung auch die sakramentale Rechtfertigung nur unter gleichzeitigen Akten des Willens stattfindet. Was also bei Thomas nur schlußweise, durch Zusammenhalt mehrerer in Betracht kommender Äußerungen, sich ergibt, das ist hier zusammenhängend mit wünschenswerter Klarheit ausgesprochen. — Bemerkt sei nur noch, daß auch nach Herväus sehr viele (frequenter multi) schon als contriti zur Beicht hinzutreten, wie das z. B. in dem der eben besprochenen Stelle unmittelbar Folgenden ausgesprochen ist. — Ob Herväus weiterhin auch ein Vertreter des „Vorauswirkens" ist, kann mangels bestimmterer Äußerungen nicht festgestellt werden.

Nur seine Anschauungen über die gratia sacramentalis seien mit Rücksicht auf die argen Umdeutungen der späteren Thomisten noch kurz dargelegt. Sie stimmen vollkommen mit dem überein, was ich als Lehre des Aquinaten vorgetragen, nur daß auch dieser Lehrpunkt bei Herväus[1] zusammenhängender und ausführlicher dargelegt wird als bei Thomas. Die gratia sacramentalis sei an sich nichts anderes als die heiligmachende Gnade, insofern sie durch die Sakramente gespendet werde und insofern sie zu besondern sakramentalen Zwecken wirksam sei (Ausübung hierarchischer Akte, Heilung von den Sündenschwächen). Jedoch würden manchmal auch diese selbst, die Befähigungen zu geistlichen Akten und die heilenden Kräfte, die aus der Gnade fließen, sakramentale Gnaden genannt. Gerade so sei es bei der gratia virtutum et donorum: sie bezeichne gleichfalls das eine Mal die heiligmachende Gnade, insofern diese die Seelenpotenzen ordne und vervollkommne zu tugendhaften und verdienstlichen Akten, das andere Mal aber jene perfectiones (virtutes et dona) selbst. Und je nach dem Sinn, den man mit den Worten verbinde, könne und müsse man sagen, gratia sacramentalis und gratia virtutum seien ein und dasselbe und seien verschieden, sachlich ein und dieselbe heiligmachende Gnade (eadem secundum rem), aber verschieden secundum rationem. Herväus stellt dann drei rationes differentiae heraus 1. die gratia virtutum vervollkommne zum verdienstlichen Handeln, die gratia sacramentalis erteile Vollmachten zu hierarchischen (sakramentalen) Akten; 2. während zum Begriffe der gratia sacramentalis gehöre, daß sie durch das Sakrament dispositive gespendet werde, könne die gratia virtutum auch ohne Sakramente empfangen

[1] In Sent. IV, dist. 1, q. 2. Quantum ad 2m (ed. cit. fol. 4).

werden und 3., während zum Begriff der gratia sacramentalis gehöre, daß sie immer auch heilend gegen vorausgegangene Sündenkrankheiten wirke, sei dies nicht der Fall bei der gratia virtutum. Eine nähere Bestimmung, in welcher Richtung sich diese heilende Wirksamkeit bei jedem einzelnen Sakrament, speziell beim Bußsakrament äußert, gibt auch Herväus nicht. — Wenn er aber als Beispiel für den zweiten der eben aufgezählten Unterschiede neben der Rechtfertigung in statu innocentiae auch die Rechtfertigung durch die contritio vor dem Empfang der Sakramente im Gegensatz zur sakramentalen Rechtfertigung anführt, so scheint er durch diese Bemerkung sich von der Reihe der Vertreter des „Vorauswirkens" auszuschließen. Jedoch, wenn der Ton bloß auf dem dispositive ruht, wie die zweimalige Wiederholung dieses Wortes nahe legt[1], dann ist die Stelle wieder ohne Beweiskraft.

Vergleichen wir Herväus mit seinen Vorgängern, so liegt seine Bedeutung in einer weiteren Versteifung der Theorie einer bloß dispositiven Wirksamkeit der Sakramente, die jedoch bezüglich des Bußsakramentes ganz im Geiste des hl. Thomas die entsprechende Abtönung erfährt. Herväus hat dieses Kapitel der Bußlehre unter den älteren Dominikanertheologen entschieden am meisten thomistisch gegeben. Die auf ihn folgenden Theologen des Ordens sind teilweise gänzlich, teilweise in der von Bernhard v. Gannat eingeschlagenen Richtung von Thomas abgewichen.

§ 4. Durand von St Pourçain und Robert Holkot.

Der erste uns aus seinen noch erhaltenen Werken näher bekannte Theologe des Dominikanerordens, der diese Richtung gänzlich verlassen, ja in mehreren Punkten mit aller Entschiedenheit als eine falsche bezeichnet hat, ist Durandus a S. Porciano[2].

[1] Potest etiam dici gratia sacramentalis, quia sacramenta causant eam dispositive; de ratione autem gratiae virtutum non est quod agant ad eam dispositive sacramenta, sicut patet in his, qui per ipsam suam contritionem iustificantur ante susceptionem sacramentorum, et sicut fuisset etiam in statu innocentiae, in quo non fuissent sacramenta, fuisset tamen gratia. A. a. O. (ed. cit. fol. 4^{v}).

[2] Seine wichtigsten Lebensdaten bei Quétif-Echard I 586; K. L. IV^{2} 43 ff und Realenzyklop. d. prot. Theol. V^{3} 95 ff. Seine wissenschaftliche und literarische Wirksamkeit erstreckt sich über das zweite und dritte Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts; † als Bischof von Meaux 1332. — Etwas früher als dieser lebte der Kanonist (und Liturgiker, Verfasser des Rationale divinorum officiorum) Wilhelm Durandus (auch Durantis), Bischof von Mende, † 1296, gleichzeitig mit dem erstgenannten Durandus des letzteren Brudersohn und Nach-

Wie in vielen philosophischen und theologischen Fragen, so wandelte er besonders in der Sakramentenlehre seine eigenen Wege, die indessen nicht selten mit denen des Duns Scotus parallel laufen, wo nicht zusammenfallen. — So scheint er also überhaupt nicht in den Rahmen unserer Betrachtung zu gehören, welche es mit der Entwicklung der Lehre des hl. Thomas zu tun hat! Allerdings, wenn man jeden Seitentrieb dieser Entwicklung strenge ausschließt. Denn nur einen solchen stellt Durandus dar. Er ist aus der Schule des Aquinaten hervorgewachsen, war zuerst eifriger Anhänger, ja Verteidiger desselben und hat den Zusammenhang mit ihm nie ganz verloren, auch in unsern Fragen nicht. Und es war ein Seitentrieb, der keineswegs sobald wieder abgestorben wäre. Durand hatte innerhalb des Dominikanerordens seine Vertreter und gar bald auch außerhalb desselben. Gab es ja nachmals sogar eigene Professuren für Durandische Theologie (Cathedra Durandi) an den Universitäten. Übrigens ist Durand in einigen Punkten der Entwicklung nur vorausgeeilt. Das Ganze zeigt außerdem wieder, daß eben im 14. Jahrhundert von einer geschlossenen thomistischen Doktrin innerhalb des Dominikanerordens, von „Thomismus" schlechthin nicht die Rede sein kann. Aus diesen Gründen wie aus dem Umstande, daß Durand gerade durch seine Abweichungen die negative Ursache zu weiterer Konsolidierung der spezifisch thomistischen Doktrin geworden ist, gehört die Darstellung seiner Ansichten hierher. — Die Quelle hierfür bildet sein viel verbreiteter und im Anfang des 16. Jahrhunderts wie auch später noch oft gedruckter Sentenzenkommentar, wirklich ein „Lebenswerk", da er es als Jüngling begonnen und erst als Bischof von Meaux vollendet[1].

folger von Mende, Wilhelm Durandus der Jüngere, † 1328, Kanonist wie sein Onkel. Außer diesen lebte etwas später ein Durandus de Aureliaco, auch Durandellus genannt. Dieser war Dominikaner (Quétif-Echard I 587. Werner, Der hl. Thomas v. A. III 112. Ehrle in Stimmen aus Maria-Laach XVIII [1880] 315). Er schrieb gegen Durand von St Pourçain, ihn in allen von Thomas abweichenden Punkten zu widerlegen. Nach Delisle (Inventaire des Manuscrits de l'abbaye de St Victor, Paris 1869, 24) enthält Cod. lat. s. 15, 14550 der Pariser Nationalbibliothek „Durandellus supra quattuor libros sententiarum contra corruptorium Thomae", und dürfte wohl identisch sein mit genannter Schrift. Leider war es mir vorläufig nicht möglich, diese wohl auch unsere Fragen berührende Handschrift zu verwerten.

[1] Ein kürzerer Sentenzenkommentar soll ihm entwendet und ohne sein Wissen in Umlauf gesetzt worden sein. (Erhalten sind außer jenem größeren Sentenzenkommentar nur einige kanonistische Abhandlungen und ein tractatus de statu animarum sanctarum, postquam e corpore eggressi sunt, gegen Johanns XXII. Ansichten.)

Das erste, wodurch sich Durands Bußlehre wesentlich von der Auffassung des hl. Thomas unterscheidet, sind seine Anschauungen über das Wesen der Sünde und deren Verhältnis zur Sündenstrafe sowie über das Wesen der Sündennachlassung, der Rechtfertigung überhaupt. Sie bedürfen zur Würdigung des Folgenden einer kurzen Darstellung. Durand trägt seine Ansichten darüber teils bei der Lehre von der Erbsünde (II, dist. 32) vor teils erst innerhalb der Lehre vom Bußsakrament, wo der Überlieferung zufolge die Quaestio 17 der locus classicus für die Rechtfertigungslehre war.

Das Wesen der Sünde (Todsünde) liegt nach Durand in der Abwendung des Willens von der rechten Ordnung (voluntaria deordinatio actus). Begleitende Folgen dessen sind der Verlust der Gnade und die ewige Strafe bzw. die Verpflichtung zu derselben, der reatus poenae. Den Begriff der Beleidigung Gottes, offensa im aktiven wie im passiven Sinn, will Durand vollständig fern gehalten wissen. Denn er falle mit dem reatus poenae bzw. auch mit der privatio gratiae zusammen. Ira und offensa gebe es bei Gott nicht im eigentlichen Sinn, d. h. nicht secundum affectum, sondern bloß secundum effectum, insofern Gott dem Sünder Strafe zugedacht habe und ihm eventuell auch zukommen lasse, so daß also Zorn Gottes (oder offensa im passiven Sinn) nichts anderes sei, als die dem Sünder zugedachte oder zugeteilte Strafe. Darum sei es eine illusorische Frage: Ob wir die Sünde mehr bereuen müßten, weil sie Gott beleidigt, als weil sie uns schadet. Quaestio praedicta est nulla, quia culpa, quatenus est Dei offensiva et peccanti nociva ratione poenae culpae debitae, sunt idem et idem, inter quae non debet poni distinctio[1]. — Macula peccati, wenn man von einer solchen reden wolle, könne nichts anderes sein, als die Entbehrung der heiligmachenden Gnade, welche für die Seele ein Schmuck sei, oder auch jene im Akte der Sünde liegende deordinatio[2].

Danach gestaltet sich Durands Rechtfertigungslehre. Die deordinatio des sündhaften Willens wird aufgehoben in der contritio, und daraufhin — das ist für Durand das Wesen der Sündennachlassung — rechnet Gott die Sünde nicht mehr an zur Strafe — peccatum remitti non est aliud quam ipsum non imputari ad poenam[3]. Die Nachlassung der Sünde quoad maculam, quoad offensam und

[1] IV, dist. 17, q. 7, n. 5 10 14 (ed. cit. fol. 341 c). Vgl. II, dist. 32, q. 1, n. 5; IV, dist. 17, q. 1, n. 8; q. 2, n. 6; dist. 18, q. 2, n. 6 (fol. 185 c, 338 d, 339 a, 346 d).

[2] II, dist. 32, q. 1, n. 5; IV, dist. 18, q. 2, n. 6 (ed. cit. fol. 185 c, 346 d).

[3] II, dist. 32, q. 1, n. 5 (fol. 185 c).

quoad poenam fällt deshalb für Durand in eins zusammen. Denn der Verlust der Gnade kommt für ihn nur unter dem Gesichtspunkte der Strafe in Betracht. Hat aber der Mensch in der contritio die göttliche Ordnung wieder anerkannt und (per amorem vitae aeternae) dem Ziele dieser Ordnung sich wieder zugewandt, so ist er nicht mehr Feind Gottes, sondern wird wieder in dessen Freundschaft aufgenommen; er erhält wieder die zuerst zur Strafe entzogene Gnade, und es gebührt ihm nicht mehr die den Feind verbannende ewige Strafe, sondern bloß die den Bürger bessernde zeitliche Strafe (letzteres ein spezifisch thomasischer Gedanke). Man nenne das gewöhnlich Umwandlung der ewigen Strafe in die zeitliche; indessen werde nicht etwa die ewige Strafe zu dieser abgemindert, da ja die zeitliche einen völlig andern Charakter und Zweck habe[1]. — Als Erfordernisse (requisita) zum Vollzug der Rechtfertigung werden bezeichnet duplex (vel unus in duo) motus liberi arbitrii und infusio gratiae. Ersterer ist Disposition des Rechtfertigungsaktes, letztere, die Eingießung der Gnade, müßte Durand als erste Folge der geschehenen Nachlassung bezeichnen, wiewohl er, Gnadenwillen Gottes und den Habitus der Gnade identifizierend, sich an den hergebrachten Sprachgebrauch anschließt (was er auch in andern Fällen tut) und durch die Gnade die offensa nachgelassen werden läßt[2]. — Die Rechtfertigung wird gewöhnlich eingeleitet durch vorangehende Akte der attritio, die erst allmählich zur contritio sich erheben. Letztere ist mit der Gnade gleichzeitig, geht ihr aber ordine naturae voraus. Denn die contritio sei ja Disposition, und diese gehe naturgemäß der Eingießung der neuen Form voraus[3].

Durandus ist, soweit meine Kenntnisse reichen, unter den Dominikanern der erste, welcher attritio und contritio auch mit Rücksicht auf die Motive unterscheidet, nicht bloß wie bisher üblich, mit Rücksicht auf das Verhältnis zur Gnade. Er tut dies bei Gelegenheit der näheren Beschreibung der Disposition zur Rechtfertigung. Die Disposition auf seiten des Menschen erklärt Durand, sei manchmal, ja sogar meistenteils im Anfang unvollkommen, indem der Pönitent die Sünde aus Furcht vor der Strafe zu bereuen beginne. Diese Furcht allein disponiere nicht genügend zur Rechtfertigung, sie gehe also letzterer nicht bloß begrifflich, sondern auch zeitlich voraus, und man nenne diese Disposition attritio. Vollkommen sei

[1] IV, dist. 17, q. 3 (fol. 339 b).
[2] Q. 1, n. 7 und 8 (fol. 338 c). [3] Ebd. n. 8.

die Disposition erst, wenn der Mensch seine Sünde verabscheue nicht bloß aus Furcht vor der Strafe, sondern weil sie sei „gegen die Gott schuldige Ehrfurcht und den ihm schuldigen Gehorsam“ und „weil sie trenne von der Gemeinschaft mit Gott (quia separat a *consortio* Dei), den wir über alles lieben müßten. Und das nenne man contritio[1]. — Man kann die angeführten Worte zur Not noch auf einen amor complacentiae et benevolentiae deuten. Schwerer aber geht dies bei jener Beschreibung, die Durand in der darauffolgenden Quästion von der contritio (ebenfalls ausdrücklich im Unterschied von attritio gemeint) gibt: Wenn der Wille des Menschen nicht bloß aus Furcht vor der Strafe, sondern aus Liebe zum ewigen Leben von der Sünde sich abwende, dieselbe vollständig verabscheuend, dann werde er contritus genannt[2]. — Noch manche Fragen in Betreff der contritio werden in den folgenden Quästionen (q. 4—7) mit großer Weitläufigkeit von Durand besprochen, aber über die oben gegebenen Bestimmungen kommt er nicht hinaus[3].

Nun zur Lehre Durands über die spezielle Rechtfertigung im Bußsakrament. Ich stelle zunächst die Hauptgedanken zusammen, um sie dann im einzelnen näher zu besprechen. Die Buße ist ein Sakrament des Neuen Bundes, eingesetzt zur Nachlassung der Todsünden. — Das Bußsakrament besteht aus den sichtbaren Akten des Pönitenten und des Priesters. — Die Schlüsselgewalt, deren Ausübung die Form des Sakramentes bildet, erläßt die Sünde (offensa = carentia gratiae) ministerialiter durch Ergänzung der attritio, durch Erteilung der Gnade und Umwandlung der ewigen Strafe in zeitliche. Dazu kommt als Wirkung per accidens das Wiederaufleben der opera mortificata. — Dies die Grundlinien der Lehre Durands von der Wirksamkeit des Bußsakramentes, wozu noch zu bemerken, daß unser Autor, weil auch er die potestas clavium in traditioneller Weise eigens behandelt, die Sache nicht genau in dieser Reihenfolge und in ununterbrochenem Zusammenhang zur Darstellung bringt.

Die Buße ist ein Sakrament, insofern man unter Buße die äußerlich sichtbaren Akte versteht, wie sie zwischen dem beichtenden Pönitenten und dem absolvierenden Priester stattfinden.

---

[1] IV, dist. 17, n. 8. [2] Ebd. q. 2, n. 5 (fol. 339[a]).

[3] Auf q. 5: Utrum vere contritus plus debeat eligere poenam inferni an omnino non esse quam peccare, lautet die letzte Antwort: Die Frage sei illusorisch, weil eine solche Alternative unmöglich. Und q. 7: Utrum culpa sit magis odienda fideli, quia est nociva sibi wird die Frage gleichfalls als gegenstandslos erklärt, weil eben offensa Dei und poena zusammenfielen. Vgl. oben S. 140.

Denn diese Akte seien sinnlich wahrnehmbar und von Gott als Heilmittel geordnet, um ex opere operato geistliche Heilung zu wirken, was zum Begriff des Sakramentes gehöre. Sinnlich wahrnehmbar seien die Akte; daran sei kein Zweifel; sowohl das Wort des Beichtenden wie das des Absolvierenden sei Gegenstand der Sinne. Daß dieselben auch als Heilmittel verordnet seien, ergebe sich für die Beicht aus Jak 5, 16 und für die Lossprechung aus Jo 20, 23. Daß aber jene Worte (der Absolution) eine Wirksamkeit ex opere operato hätten, sei in ihnen selbst ausgesprochen. Denn die Absolutionsworte (welche ja ganz den Einsetzungsworten entsprächen), würden eine Unwahrheit in sich schließen, wenn sie nicht jene Wirkung hätten, welche sie andeuten[1]. Die gleiche Berufung auf die Form des Bußsakramentes wiederholt Durand einige Seiten später als einzigen Beweis dafür, daß die Nachlassung der Sünde erste und hauptsächlichste Wirkung des Bußsakramentes sei[2]. — Zeigt schon hier die Art der Argumentation, daß Durand die Reue in keiner Weise zum Wesen des Sakramentes rechne, so noch deutlicher in dist. 16, q. 1[3]. Zum Sakramente (sacramentum tantum) gehöre bloß, was zur Materie oder zur Form gehöre; dies aber müsse immer aliquod sensibile extrinsecum adhibitum sein. Die Reue sei weder Materie (weil unsichtbar) noch viel weniger Form des Bußsakramentes. Ebensowenig gehöre die Genugtuung zum Wesen des Bußsakramentes. Denn was zum Wesen des Sakramentes gehöre, dessen Mangel vernichte das ganze Sakrament, während es doch am Bestande des Bußsakramentes nichts mehr ändere, wenn die Genugtuung nicht geleistet werde. Der Vorsatz aber, sie zu leisten, komme als etwas Unsichtbares wiederum nicht in Betracht. — Neben der äußeren Wahrnehmbarkeit ist also auch die Teilnahme an der Wirksamkeit für Durand ein Kriterium, ob etwas zum Wesen des Sakramentes gehöre oder nicht. Daß aber Durand der Reue keine sakramentale Wirksamkeit zuschreibe, kommt schon im folgenden zur Geltung (besonders in der Frage des Vorauswirkens und Nachwirkens) und liegt begründet in seiner Auffassung von der sakramentalen Wirkungsweise überhaupt.

[1] IV, dist. 14, q. 3 (fol. 328[d]).

[2] Q. 5, n. 5 (fol. 329[c]). — Dist. 22, q. 2 (fol. 357[c]) beruft sich dann Durandus zum Erweise dafür, daß die Worte „Ego te absolvo" die Form dieses Sakramentes seien, ohne weitere Bemerkungen wieder zurück auf Obiges. Jene sei die rechte Form eines Sakramentes, welche die Wirkung desselben angebe. Die Wirkung des Bußsakramentes aber sei Nachlassung der Sünde, dieses aber in jenen Worten ausgesprochen. Ergo.

[3] Fol. 336[b].

Die Nachlassung der Sünde besteht nach dem oben Dargelegten bei Durandus wesentlich im Nichtanrechnen zur Strafe. Konsequenterweise müßte er deshalb auch diesen rein juristischen Akt als erste Wirkung des Bußsakramentes bzw. der Schlüsselgewalt bezeichnen. Er tut dies aber meines Wissens bloß einmal[1]. Später spricht er in altgewohnter Terminologie stets von einer Tilgung der Sündenschuld (culpa peccati) neben der Nachlassung der Strafe und von einer Nachlassung der offensa durch Eingießung der Gnade. Das ostendere remissa des Magisters, das (in etwas verändertem Sinn) gerade bei ihm passen würde, weist er ausdrücklich ab. Denn, so bemerkt Durand wieder ganz im Geiste des Aquinaten, es wäre zu wenig, wollte man sagen, der Priester des Neuen Bundes zeige bloß an, daß die Schuld von Gott erlassen sei, ohne irgend etwas zur Nachlassung beizutragen, etwa so wie der Priester des Alten Bundes bloß zu erklären hatte, der Kranke sei vom Aussatze rein, ohne irgendwie ihn reinigen zu können. Es wäre dies gegen die Würde der neutestamentlichen Sakramente, welche ja bewirkten, was sie bedeuten (quae efficiunt, quod figurant, per modum pactionis). Im Bußsakrament aber werde durch die Absolutionsformel Nachlassung der Sünde[2] als Wirkung bedeutet.

Mit jenem „per modum pactionis" ist die allgemeine Auffassung Durands von der Wirksamkeit der Sakramente angedeutet, wodurch sich derselbe gleichfalls in bewußten Gegensatz zu der bisherigen Dominikanertradition gestellt hat. Das Sakrament ist ihm bloße conditio sine qua non confertur gratia. Er verwirft jede virtus causativa gratiae in den Sakramenten und ganz besonders energisch lehnt er ab jene Theorie vom dispositive operari, welche, gegen die alte Ansicht, von einem „gewissen gefeierten Lehrer" erfunden worden sei, sowie die damit zusammenhängende Ornatustheorie, die ihm eine pura adinventio ist[3].

Bei dieser ablehnenden Haltung gegenüber der dispositiven Kausalität samt dem Ornatus fällt natürlich für Durand auch jene

[1] Dist. 14, q. 5 ad 2 (fol. 329[c]). Ad secundum dicendum, quod peccatum mortale dicitur dimitti per poenitentiam quantum ad reatum poenae aeternae . . .

[2] Dist. 18, q. 2 (fol. 347[a]).

[3] Dist. 1, q. 4 (fol. 289 f). Per quendam solemnem doctorem (ebd.) ist wohl nicht von Heinrich von Gent, dem späteren „Doctor solemnis" zu verstehen. Wenn sonst für das Wirken der Schlüssel die Bezeichnung ministerialiter (per modum ministerii) gebraucht wird, so will dieser Ausdruck nur das Verhältnis des menschlichen Spenders zur göttlichen Wirksamkeit andeuten. Durand gebraucht ihn ebenso für die Wirksamkeit der Taufe. Dist. 18, q. 2, sol. n. 6 (fol. 346[d]).

Zweiteilung der Wirkung in res et sacramentum und res tantum. Es hat bei ihm auch die poenitentia interior keinen Platz. Gleichwohl spricht auch er von einer Erhöhung oder Ergänzung der attritio zur contritio durch die virtus clavium. Man wird nicht ganz klar, wie sich Durand das Eingreifen des Sakramentes in den Rechtfertigungsprozeß vorstellt, wenn er erklärt, die deordinatio werde aufgehoben durch die Reue, die offensa (privatio gratiae) aber durch die Schlüsselgewalt, in dem Falle, daß der Pönitent nicht als contritus, sondern bloß als attritus die Absolution empfange. Da werde nämlich die attritio durch Hinzukommen des Sakramentes kraft der Schlüssel hinreichend gemacht — superveniente sacramento virtute clavium *efficitur sufficiens* et tunc per sacramentum actu susceptum et deletur culpa et refertur gratia[1]. Ob Durand hier eine subjektiv-aktuelle Steigerung oder eine objektiv-äquivalente Ergänzung durch bloßen Hinzutritt der Gnade im Sinn habe, läßt sich nicht mit voller Bestimmtheit angeben, wiewohl mir (gegen Morinus[2]) als die weitaus wahrscheinlichere die letztere Auffassung erscheint.

Über das Verhältnis der sakramentalen Rechtfertigung zur vorsakramentalen sei erwähnt, daß nach wiederholten Äußerungen Durands[3] die Sündennachlassung oft, ja sogar in der Regel vor dem wirklichen Empfang des Sakramentes in der contritio eintrete, natürlich nur, wenn der Vorsatz der Beicht und der Genugtuung mit ihr verbunden ist, quia alias non est vera contritio. Jedoch habe ich keinerlei Andeutungen gefunden, welche darauf schließen ließen, daß Durand in dieser vorausgehenden Rechtfertigung irgendwie die Kraft des Sakramentes vorauswirken lasse. Im Gegenteil schließt seine ganze Auffassung der sakramentalen Wirksamkeit wie auch die Ausdrucksweise an mehreren diesbezüglichen Stellen eine solche Annahme aus.

Klar ist die ablehnende Anschauung ausgesprochen bezüglich des sog. Nachwirkens des Bußsakramentes. Denn diese Frage bespricht Durand mit genügender Ausführlichkeit, wobei er wiederum, wenn auch in weniger schroffer Form, Stellung nimmt gegen die bisherige Dominikaner-Tradition. Ob die Beicht eines non poenitens gültig sei, oder ob er nochmals beichten müsse, lautet die Frage[4]. In der Beantwortung wird zunächst das non poenitens, welches Durand mit non contritus gleichbedeutend gebraucht, genauer fixiert. Es könne das einen solchen Sünder bedeuten, welcher nicht

[1] Q. 2 sol. (fol. 347[a]). [2] De contr. et attr. c. 9 (ed. cit. p. 73).
[3] Dist. 17, q. 2, n. 6 (fol. 339[a]); dist. 18, q. 2, n. 6 ff (346[d] ff).
[4] Dist. 17, q. 11 (fol. 344[b]).

genügenden Reueschmerz empfinde, wie auch einen solchen, der überhaupt keine Reue und auch keinen Vorsatz für die Zukunft habe. Im ersteren Falle sei auf Gültigkeit der Beicht zu erkennen, weil niemand wissen könne, ob seine contritio hinreichend sei; es genüge, daß der Pönitent sie für hinreichend halte[1]; Gott werde das Fehlende ersetzen, dürften wir mit Grund annehmen, sei es, daß die Reue durch die nachfolgende Absolution ergänzt werde, oder daß die Sünden nachgelassen würden, wenn der Pönitent selbst seine Reue später ergänze. Im zweiten Fall aber, wenn überhaupt keine Reue und kein Vorsatz vorhanden, gingen die Ansichten auseinander. Sie ist gültig, sagten die einen; denn wenn der impoenitens auch bei Beicht und Absolution „die Frucht der Absolution" noch nicht empfangen könne, so werde er es doch recedente fictione, so wie bei der Taufe (die Fassung fast wörtlich wie bei Thomas, In Sent. IV, dist. 17, q. 3, a. 4, sol. 1). Und der Grund dieser Meinung sei vielleicht[2] die Annahme, daß ebenso wie in der Taufe der Charakter, so bei der Buße irgendwelche Disposition oder ein Ornatus erteilt werde, auf welchen mit Verschwinden der Fiktion die Gnade, d. i. die Nachlassung der Sünde folge. Aber solches erscheine andern Autoren unannehmbar aus drei Gründen: 1. Ein solcher Ornatus sei eine pure Erfindung; 2. würde wirklich ein solcher erteilt, so könnte er nur bleiben (auftreten und bleiben) zugleich mit der Gnade, sonst würde er, da mit jeder Beicht ein neuer Ornatus gespendet würde, immer vielfältiger werden; 3. würde er ohne Rücksicht auf die Gnade erteilt werden, so würde die Frucht der Absolution nachträglich aufleben beim Verschwinden jeglicher fictio, wie bei der Taufe — zu ergänzen: was doch wohl auch die Gegner nicht werden behaupten wollen.

Durand behandelt in herkömmlicher Weise auch noch die Frage nach der Wiederkehr nachgelassener Sünden, wenn auch vielleicht nicht mehr in so großem Ernste wie Thomas. Von einer Rückkehr der Sünde selbst (Durand meint damit den sündhaften Akt) könne keine Rede sein. Denn ein Akt, wenn einmal geschehen, könne niemals mehr als der nämliche der Zahl nach wiederkehren. Nur Gott könnte dies, absolut gesprochen, verfügen. Aber es wäre

[1] Danach verlangt also Durand gleich späteren Thomisten attritio *putata contritio*.

[2] Et forte ratio huius opinionis est ... Diese Ausdrucksweise zeigt, daß zur Zeit Durands diese Begründung noch nicht ausschließlich ausgesprochen und auch dem hl. Thomas noch nicht bestimmt imputiert worden ist.

gegen seine Natur, gemäß welcher er die Sünde, nur passiv sich verhaltend, zuläßt, während er in diesem Falle, aktiv sich betätigend, die Sünde herbeiführen würde. Also bleibe nur die Sünde quoad poenam, und zwar poenam damni = Beraubung der Gnade und Glorie, und poenam sensus = Seelenschmerz über den Verlust der Anschauung Gottes (Wurm des Gewissens) samt Feuerstrafe. Erstere kehre natürlich stets beim Rückfall in eine schwere Sünde, aber von selbst, ohne Rücksicht auf die früheren Sünden, letztere falle nur etwas größer aus wegen der im Rückfall nach erlangter Vergebung liegenden Undankbarkeit. Diese Vergrößerung der poena sensus sei nicht, wie einige rechneten, absolut der Strafe der früheren Sünden gleich (Größe der Undankbarkeit = Größe der Wohltat, und Größe der Wohltat = Größe der vergebenen Sünden; also Größe der Strafaddition = Größe der früher inkurrierten poena sensus). Das Verhältnis gelte nur proportionaliter.

Über die Nachlassung der Sündenstrafe ist nach dem bereits Angeführten nicht mehr viel zu sagen. Die ewige Strafe wird nachgelassen (— umgewandelt in die zeitliche) entweder durch die contritio oder, im Falle der attritio, durch die Schlüssel bei der Absolution. — Diese zeitliche Strafe kann schon durch die contritio ganz, zum Teil, aber auch gar nicht nachgelassen werden, je nachdem der Grad der Reue mehr oder weniger überfließend oder bloß eben hinreichend ist zur Nachlassung der Sünde[1]. Ist im Falle der attritio erst durch die Schlüsselgewalt in der Absolution diese in contritio verwandelt worden, so wird auch die ewige Strafe erst hier in die zeitliche verwandelt (und wohl auch ein Teil nachgelassen). Im Falle der contritio aber wird von der nach dieser noch gebliebenen Strafe bei der Absolution ein Teil erlassen, nicht aber das Ganze. Die Begründung, die Durand dazu gibt, bietet gegenüber Thomas wieder einige neue Gedanken. Christus habe durch die Strafe und das Verdienst seines Leidens für die Sünden der ganzen Welt hinreichend genuggetan. Diese Genugtuung aber werde uns zugemittelt durch den Empfang derjenigen Sakramente, welche zur Nachlassung der Schuld verordnet seien: Taufe und Buße. Deshalb werde durch jedes der beiden Sakramente etwas von der den Sünden gebührenden Strafe nachgelassen, jedoch in verschiedener Weise. Durch die Taufe werde jegliche Strafe für jedwede Sünde vollkommen hinweggenommen, weil die Taufe das sacramentum intrantium statum

[1] Dist. 17, q. 3 (fol. 339[b]); ziemlich breit behandelt.

ecclesiae sei und diesen Neueingetretenen nicht angerechnet werde, was sie in ihrem früheren Stande (Staate) gefehlt. Die Buße hingegen sei Gericht und Besserungsanstalt (iudicium et correctio) derer, die innerhalb der Kirche sich vergangen hätten; und deshalb würde zwar durch die Buße die ewige Strafe nachgelassen, welche nicht zur Besserung des Bürgers, sondern zur Ausscheidung des Feindes diene, jedoch nicht immer die zeitliche Strafe, welche zur Besserung sein könne. Gleichwohl werde jedesmal wenigstens etwas davon durch die Schlüsselgewalt erlassen auf Grund des Verdienstes Christi, welches uns eben durch die Schlüsselgewalt mitgeteilt werde. — Und ebendeshalb, so fügt Durand dem noch bei, könne man die nämlichen Sünden so oft beichten, bis daß nicht bloß durch die mit der Beicht verbundene Strafe der Beschämung, nicht bloß durch die Kraft des vom Priester der Absolution vorausgeschickten Fürbittgebetes, sondern auch wegen der uns durch die Kraft der Absolution mitgeteilten Verdienste des Leidens Christi die ganze noch schuldige Strafe erlassen wäre. Die Schuld bleibe übrigens auch in diesem Falle nicht ganz ungestraft, da die uns zugemittelte Strafe Christi an ihre Stelle trete[1]. — Der von der Reue und der Absolution noch übriggelassene Teil ist dann noch abzutragen durch die vom Priester auferlegte Genugtuung. Und zwar wird sie durch dieselbe ganz getilgt, wenn der Beichtvater eine genügend große Buße aufgegeben hat. Der Priester sei darin keineswegs unfehlbar, und Gottes Urteil werde durch des Priesters Taxation nicht beeinflußt; auch könne der Priester absichtlich aus Gründen eine geringere Buße auferlegen. Dann werde eben nur der entsprechende Teil an Strafe erlassen, das übrige sei anderweitig hier auf Erden oder aber im Fegfeuer abzubüßen[2].

Die Möglichkeit und die notwendigen Bedingungen der Satisfaktion werden von Durand gleich andern Autoren eingehend besprochen, und begegnet man dabei wiederum mehrfach abweichenden Beweisführungen wie auch abweichenden Resultaten. — Wie durch die Restitution die aequalitas bezüglich der res exteriores wiederhergestellt werden solle, so habe die Satisfaktion es zu tun mit dem durch die offensa gestörten ordo quoad passiones et actiones. Diese Satisfaktion sei eine eigentliche, wenn die emenda vollkommen entspreche der offensa. Sie sei nur eine interpretative, wenn sie derselben entspreche bloß secundum acceptationem illius cui fit. Zwischen Gott

[1] Dist. 18, q. 2, sol. n. 7 (fol. 347[a]). [2] Dist. 20, q. 1 (fol. 352[b]).

und Mensch komme natürlich nur letztere in Betracht. Eine solche aber müsse auch als möglich zugegeben werden. Denn der Freund begnüge sich mit dem, was möglich sei und stelle keine unmöglichen Forderungen (und nach Vergebung der Schuld sei ja wieder Freundschaft zwischen Gott und Mensch). Zwar behaupteten einige die Möglichkeit einer satisfactio vera, ermöglicht nämlich durch die Verdienste Jesu Christi. Indessen sei es das Richtigere, auch so nur von uneigentlicher Satisfaktion zu reden. Erreiche doch selbst das Genugtuungsverdienst Christi (der Menschheit Christi) nur eine aequalitas der zweiten Art, i. e. secundum acceptationem Dei gratuitam[1]. — Was die erforderlichen Bedingungen der Genugtuung, und zwar zunächst auf seiten des Pönitenten, anlangt, schließt sich Durand der strengeren Ansicht an, daß die im Stande der Todsünde (d. h. neu begangener Todsünden) geleistete Genugtuung für früher erlassene Sünden nicht gültig sei, und daß demnach die Buße neu aufzuerlegen sei (ausgenommen Fasten und Almosen, deren physische Wirkungen ja bleiben und nachfolgend verdienstlich gemacht werden können). Jedoch will Durand die entgegengesetzte Ansicht nicht durchaus verwerfen; er gibt deshalb am Schlusse die Antwort auf die Einwürfe von den beiden Standpunkten aus[2]. — Das Genugtuungswerk selbst müsse ein opus poenale sein. Die inaequalitas der Beleidigung, wie jede Ungerechtigkeit werde ausgeglichen nur dadurch, daß dem Beleidiger etwas entzogen und dem Beleidigten hinübergegeben werde. So auch bei Beleidigungen Gottes. Deshalb könne das zu leistende Bußwerk nur ein opus bonum poenale sein: bonum, damit es Gott zur Ehre gereiche, poenale, damit es dem Sünder etwas entziehe; ein opus delectabile würde ja dem Vollbringer desselben nichts entziehen, sondern ihn vielmehr vervollkommnen. — Mit Recht würden deshalb Gebet, Fasten und Almosen mit Vorzug als die drei Genugtuungswerke bezeichnet (folgt die dreifache Begründung, genau wie Thomas In Sent. IV, dist. 15, q. 1, a. 4, sol. 3 sie gibt[3]). — Die Möglichkeit einer Stellvertretung bei Ableistung der vom Beichtvater auferlegten Genugtuung wird auch von Durand zugegeben mit nur geringer Beschränkung. Sicher sei dieselbe möglich (d. h. Gott angenehm), wenn der Pönitent selbst nicht im stande sei, die Buße zu leisten, und der Beichtvater

[1] Dist. 15, q. 1 (fol. 330°).

[2] Q. 2 (fol. 331). Hier wird einmal auch ausdrücklich Thomas zitiert: Et hoc (d. i. die angeführte strengere Ansicht) expresse tenet frater Thomas.

[3] Q. 5 (332°).

mit der Stellvertretung sich einverstanden erkläre, und wohl auch sicher möglich, wenn derselbe es nicht gerade ausdrücklich getan. Anders stehe es, wenn der Pönitent selbst die Buße zu erfüllen in der Lage sei. Mit Wissen und Willen des Beichtvaters sei sie zwar auch da möglich, wenngleich vor Gott nicht so wertvoll (denn verdienstlicher sei natürlich jenes poenale, welches man selber leiste, als was man durch andere tue). Wenn es aber auch noch ohne Willen des Beichtvaters geschehe, dann sei nicht anzunehmen, daß eine solche Genugtuung von Gott aufgenommen werde.

Noch wäre die Lehre Durands über das Wiederaufleben der Verdienste darzustellen. Da indes dieselbe in allen Punkten (auch Beweisführung und Widerlegung der gemachten Einwendungen) mit der betreffenden Lehre des hl. Thomas übereinstimmt, teilweise fast wörtlich übernommen ist (ohne daß des Aquinaten Name genannt würde), glaube ich auf jedwede weitere Bemerkung verzichten zu sollen [1].

Eine dogmengeschichtliche Wertung der vorgetragenen Anschauungen Durands wurde bereits im Verlaufe der Darstellung wiederholt angedeutet, insbesondere seine mehrfach ablehnende Haltung gegenüber den bereits mehr oder weniger traditionellen Anschauungen innerhalb seines Ordens. Begründet hat er diese seine Haltung deutlich genug im Prologe zum Sentenzenkommentar. Schrift und Lehre der Kirche hält er hoch und unterstellt letzterer als Auslegerin der Heiligen Schrift im vorhinein alle seine Ansichten. Wo aber weder Schrift noch Kirche binden, da habe in erster Linie die Vernunft zu urteilen und den Vorzug vor der Autorität der Doctores, worauf er sich ziemlich erregt über den üblichen Autoritätenkultus äußert. Indessen, wer die Sakramenten- und Bußlehre des Duns Scotus genauer kennt, wird fast in allen Punkten, wo Durand von Thomas abweicht, die Spuren des Doctor subtilis merken, so vor allem in der Lehre über das Wesen der Sündennachlassung und dem Verhältnis von Sünde und Strafe sowie in der Auffassung der sakramentalen Wirkungsweise, abgesehen von der für den Scotismus charakteristischen, jede weitere Debatte abschneidenden Verweisung auf den Willen Gottes und das Gebot der Kirche, die bei Durand uns öfter begegnet. Ebenso verliert Durand mit Scotus (vgl. S. 108 mit A. 2) das einigende Band zwischen der zeitlich voneinander getrennten, im Effekt aber zusammenwirkenden Reue und Abso-

[1] Durand behandelt die Sache in Sent. IV, dist. 14, q. 5 (ed. cit. fol. 329c ff).

lution, und kommt konsequenterweise auch er auf zwei Wege der Rechtfertigung hinaus. In mehreren Punkten aber bleibt Durand auf halbem Wege stehen, so vor allem in der Lehre vom Wesen des Bußsakramentes. Im übrigen ist er zu lange in die Schule des hl. Thomas gegangen, um nicht trotz mehrfacher Polemik gegen die hergebrachte Terminologie immer wieder in thomistische Redeweise zurückzufallen.

Durand hat, wie in andern Lehrpunkten so auch in der Bußlehre keine eigentliche Schule gebildet, ist aber keineswegs ohne jeglichen Einfluß geblieben. Wie weit sich indes die positive Seite dieses Einflusses erstreckt, ist für die ihm unmittelbar folgende Zeit mangels der Quellenschriften weniger genau festzustellen. Holkot z. B., der auch in andern Punkten als Geistesverwandter Durands sich darstellt, läßt in dem, was er in seinem Sentenzenkommentar über die Buße noch bietet, Durands Einfluß mehr vermuten als nachweisen, während wir von Armand de Beauvoir überhaupt keine theologischen Schriften mehr besitzen. Später aber äußert sich Durands Einfluß innerhalb des Dominikanerordens mehr in negativer Weise, d. h. er trägt durch seine Opposition zur Befestigung der von ihm bekämpften Lehrpunkte bei und überhaupt zur Konsolidierung und Uniformierung der Dominikanertradition; bei Capreolus begegnet uns der Name Durands kaum weniger oft als jener des Scotus, und zwar natürlich nur um Abweisung und Widerlegung seiner Ansichten zu finden. Später führte wohl weniger der direkte Einfluß Durands als vielmehr die Entwicklung der Sache selbst mehrfach zu Ansichten, wie sie bereits der Doctor resolutissimus vertreten hatte.

Robert Holkot, welcher soeben als Durands Gesinnungsgenosse erwähnt wurde, hat uns einen Sentenzenkommentar hinterlassen, der auch wiederholt im Drucke erschienen ist[1]. Jedoch ist dies viel weniger als andere ein vollständiger Kommentar zum Lombarden; es sind dies nur einige wenige ausgewählte Fragen in der Reihenfolge der Sentenzen. Das vierte Buch beginnt sofort mit der Taufe, und zwar mit einigen Spezialfragen über die Wirkungen dieses Sakramentes. Über das Bußsakrament handeln vier Quästionen

[1] Holkot wirkte nur wenige Jahre später als Durand, zunächst in seinem Vaterlande England (Magister der Theologie in Oxford oder Cambridge), † 1349. Vgl. Quétif-Echard I 629. Sein Sentenzenkommentar wurde gedruckt zu Lyon 1497, 1510, 1518. Ich zitiere nach der zweitgenannten Ausgabe, die noch unpaginiert ist.

(q. 4—7). Nur die erste derselben enthält einiges für unsern Gegenstand Bedeutungsvolle. Ob das Sündenbekenntnis vor dem Priester zum Heile notwendig sei, lautet die Frage. Es wird zuerst eine sehr lange Reihe von Gründen für eine negative Beantwortung vorgeführt, zum Teil aus Thomas und andern Autoren bekannt, zum Teil aber hier neu auftretend. Sodann folgen die Gründe für die Notwendigkeit der Beicht, vor allem Jo 20, 21, mit welchen Worten der Herr den Aposteln eine richterliche Gewalt übertragen habe, deren Ausübung nicht möglich sei ohne Kenntnisnahme der Sünden im einzelnen von seiten des Priesters und ohne gehorsame Unterwerfung von seiten des Pönitenten. Als weitere argumenta pro folgen dann „das Gebot des päpstlichen Stuhles" (Can. „Sic omnes" in Decreto) und „das Gebot der Kirche" (Lateranense 4, cap. 21. „Omnis utriusque"). Auch der Magister habe verschiedene Väterstellen für die Notwendigkeit der Beicht. Die Lösung wird dann ungefähr folgendermaßen gegeben: Notwendig kann etwas in doppelter Weise sein, entweder so, daß es absolut unmöglich ist, ohne das betr. Mittel das Ziel, hier also das Heil, zu erlangen, oder aber so, daß es nur kraft positiver Verordnung das einzige Mittel ist und es demnach nicht mehr dem freien Willen anheimgestellt bleibt, sich darüber hinwegzusetzen (die bekannte Unterscheidung von necessitas medii und praecepti). Im ersteren Sinn ist überhaupt kein Sakrament notwendig; denn Gott hat seine Kraft nicht ausschließlich an die Sakramente gebunden, und es ist insofern weder confessio noch auch *contritio* notwendig; es genügt der einfache Wille Gottes. Hingegen ist die Beicht notwendig im zweitgenannten Sinn, sie ist ordentliches Mittel des Heiles in der Weise, daß es dem Menschen bei Verachtung dieses Mittels nicht möglich ist, das Heil zu erlangen. Also auch hier das charakteristische Pochen auf das Gebot und das alle weitere Begründung entbehrlich machende Verweisen auf den Willen Gottes, das nicht auf Thomas, sondern auf Duns Scotus zurückweist. — Bei der Besprechung des ersten Einwurfes gegen die Notwendigkeit der Beicht, nämlich der Schriftstelle Ez 18, 21 (in der damaligen Form: In qua hora ingemuerit peccator etc.), äußert sich Holkot in folgender, mehrfach bemerkenswerter Weise: Die Sünde werde in der Reue so nachgelassen, daß dieselbe wieder zurückkehre, wenn bei gebotener Gelegenheit die Beicht aus Verachtung unterlassen werde — ganz vorthomistische Ideen, sowohl in Betreff des Eintrittes der Wirkungen wie in Betreff der Wiederkehr der Sünden. — Es muß genügen, dies hier einfach referiert zu haben. Mangels

weiterer Äußerungen lassen sich keine bestimmteren Angaben über die Bußtheorie Holkots oder gar des ganzen englischen Thomismus machen, nicht einmal begründete Vermutungen aussprechen.

§ 5. Petrus de Palude.

Als der bekannteste Vertreter thomistischer Doktrin im 14. Jahrhundert gilt Petrus de Palude. Er wird nicht bloß von Capreolus am häufigsten als Zeuge des echten Thomismus aufgerufen, sondern war auch den Thomisten späterer Jahrhunderte mehr als dem Namen nach bekannt. — Seine wissenschaftliche Blütezeit dürfte wohl in das zweite und dritte Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts zu verlegen sein, also wenigstens zum Teile mit derjenigen Durands zusammenfallen, wiewohl Petrus erst zehn Jahre nach diesem (im Jahre 1342) gestorben ist. Übrigens werden während des letzten Jahrzehntes seines Lebens ihm, dem Patriarchen von Jerusalem und Episcopus Nimosiensis (seit 1329), die Bemühungen um einen neuen Kreuzzug und die Anteilnahme an den Tagesstreitigkeiten (Schisma, Armutstreit, Visio beatifica) wenig Zeit zu ruhiger wissenschaftlicher Arbeit gelassen haben[1].

„Vertreter thomistischer Doktrin" wird de Palude genannt, und kann man ihn auch nennen, nicht in dem späteren Sinn, als ob er nur allein die Lehranschauungen des Aquinaten als die allein haltbaren ansehen, diese allein vertreten bzw. mit den seinigen identifizieren wollte, sondern insofern er tatsächlich häufig mit ihm übereinstimmt, sehr häufig auf ihn Bezug nimmt, anscheinend widersprechende Äußerungen des Aquinaten harmonisch zu interpretieren sucht und in Kontroverspunkten dessen Ansicht wenigstens zur Darstellung bringt, wenn er auch unter Umständen dieselbe bemängelt und abweist. Ferner wird von ihm neben dem einfachen Thomas und Frater Thomas der Aquinate bereits als *doctor noster* frater Thomas eingeführt[2], was wohl mehr denn die bloße Ordensangehörigkeit ausdrücken wird. — Da außerdem Petrus am eingehendsten sich über die meisten der hier in Betracht kommenden Fragen verbreitet hat[3], dürfte ihm als dem besten Repräsentanten der Dominikaner-

[1] Vgl. K. L. IX² 1321 und die dort angeführte Literatur.

[2] In Sent. IV, dist. 17, q. 1, a. 1, concl. 3 (fol. 77ᵃ). — Das ständige Fehlen des beatus und sanctus dürfte die Abfassung des Sentenzenkommentars (wenigstens des dritten und vierten Buches) vor 1324 wahrscheinlich machen.

[3] Von seinen Schriften ist nur der Sentenzenkommentar einschlägig, dessen drittes und viertes Buch Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts

theologie und der Stellung des Dominikanerordens zu Thomas die ausführlichste Darstellung gebühren.

Ich beginne dieselbe mit jenem Kapitel der allgemeinen Sakramentenlehre, welches auch bei Petrus de Palude in der Lehre von der Wirksamkeit des Bußsakramentes einflußreichst zur Geltung kommt; es ist das Kapitel von der sakramentalen Wirkungsweise. Petrus behandelt es sehr breit[1] und bespricht vier Auffassungen: 1. Die Sakramente des Neuen Bundes sind bloße „causae sine quibus non" der Gnade. 2. Sie sind in Wahrheit causae gratiae, reichen aber doch nicht bis zur Gnade selbst, sondern nur bis zu einer Disposition auf dieselbe (Ornatus oder Charakter), welche sie hervorbringen per virtutem inhaerentem. Dritte Ansicht: Die Sakramente sind causae gratiae, nicht zwar vermöge einer ihnen selbst innewohnenden Kraft, aber doch auch nicht bloß vermöge einer bloßen Assistenz Gottes beim Vollzuge der sakramentalen Handlung, sondern durch eine gewisse Inexistenz Gottes. Endlich eine vierte Auffassung — könnte noch gedacht werden, sagt de Palude: Die Sakramente sind bloße causae exemplares der Gnade. — Diese vier Auffassungen werden ausführlich dargelegt samt ihren Begründungen, jedoch ohne Namen der Vertreter, mit Ausnahme der zweiten. Denn hier heißt es gleich einleitend: Secunda opinio est Thomae, während er bezüglich seiner eigenen Anschauung schon am Anfang bemerkt hatte: De ista quaestione sunt quattuor opiniones, quarum *secundam* sustinebo ad praesens. — Ebendiese zweite Auffassung wird denn auch am ausführlichsten dargestellt, begründet und gegenüber den angeführten Gegenargumenten verteidigt. Zuerst wird sie genauer zerlegt in drei Untersätze (Conclusiones): 1. die Sakramente reichen nicht bis zur Hervorbringung des Wesens der Gnade selbst; 2. sie erreichen mit ihrer Kraft die Hervorbringung einer Disposition, welche der Charakter und bei den nicht charakterisierenden Sakramenten der Ornatus ist; 3. sie tun dies durch eine ihnen selbst inhärierende Kraft. Dem Wortlaute wie dem Zusammenhange nach schreibt Petrus diese ganze soeben detaillierte Auffassung dem hl. Thomas als einzige und unzweifelhafte Ansicht zu. Der Summa, welche de Palude gar wohl kennt, geschieht hier keine Erwähnung; erst später einmal, beim Bußsakrament (dist. 16, q. 4, a. 3), wird sie berücksichtigt und mit dem Sentenzenkommentar

wiederholt gedruckt wurden. Ich zitiere lib. III in der Pariser Ausgabe von 1518, lib. IV in der Pariser Ausgabe von 1514.

[1] In Sent. IV, dist. 1, q. 1 (fol. 1 ff).

zu vereinbaren gesucht. — Aus der Begründung hebe ich besonders die folgenden Punkte heraus. Zum Beweise der ersten obengenannten conclusio wird an zweiter Stelle argumentiert: Gott allein gebühre Anbetung, auf Grund der Schöpfertätigkeit nämlich. Wäre letztere der Kreatur mitteilbar, dann gebührte der cultus latriae auch ihr. Würden also die Sakramente die Gnade selbst hervorbringen, was nicht anders geschehen könne als durch creatio, dann gebührte auch ihnen die Anbetung. Auf die Exzeption: Die Anbetung bliebe doch Gott allein reserviert, da doch nur er principaliter bei der Gnadenhervorbringung tätig sei und die Geschöpfe nur instrumentaliter, antwortet de Palude ausweichend: Quidquid sit de potentia Dei, tamen de facto esse, ut communiter tenetur, virtus creandi etiam instrumentaliter non est communicata creaturae. Sed secundum omnes *gratia non producitur nisi per creationem*. Ergo ipsa non producitur a sacramento, quod est creatura[1]. — Zur Erläuterung der zweiten conclusio wird u. a. ausgeführt: Nach einem allgemeinen Gesetze werde die Gnade nur jenem erteilt, welcher disponiert sei. Es müsse demnach der Empfänger der Gnade entweder sich selbst disponieren durch den freien Willen oder disponiert werden von anderer Seite. Das unmündige Kind könne sich nicht selbst disponieren; also müsse es durch das Sakrament disponiert werden. So sei es aber überhaupt bei den Sakramenten des Neuen Bundes, durch welche Gnade erteilt würde, wenn der Empfänger keinen obex setze; es sei an sich nicht notwendig, daß der Mensch selbst sich disponiere, sondern bloß, daß er der Wirksamkeit des Sakramentes sich nicht widersetze. Also werde er durch das Sakrament disponiert. Und so sei es probabel für jedes neutestamentliche Sakrament, da sie ja alle ex operato rechtfertigen, daß es eine dispositio ad gratiam erteile. — Daß eine solche Begründung mit Thomas nichts mehr gemein hat, wenn Petrus es vielleicht auch meint (eine Berufung auf Thomas findet sich bei der ganzen Beweisführung nicht mehr), das zeigt ein Blick auf das von Thomas schon in seinem Sentenzenkommentar ausgesprochene Gnadengesetz, welches beinahe entgegengesetzt lautet[2]. Man beachte übrigens die zurückhaltende Ausdrucksweise, deren sich Petrus (hier wie später) noch bedient.

Die Rechtfertigungslehre des Paludanus bewegt sich im gewohnten Geleise. Es konkurrieren vier Momente: 1. ein motus liberi arbitrii in peccatum (detestando), 2. ein motus liberi arbitrii

[1] Vgl. hierzu S. 135. [2] Vgl. S. 61 f.

in Deum (super omnia diligendo), 3. Eingießung der Gnade und 4. Nachlassung der Sünde — zeitlich alles in einen Augenblick zusammenfallend. Damit ist alles gesagt, was de Palude über das Wesen der contritio anzugeben weiß, nur daß beim ersten motus liberi arbitrii auch der Vorsatz der Beicht und Genugtuung eingeschlossen sein muß[1]. Daran anschließend bestimmt de Palude den Unterschied zwischen attritio und contritio. Sie unterscheiden sich in doppelter Weise. Der erste Unterschied liege auf seiten des freien Willens, indem der unvollkommene Schmerz attritio, der vollkommene Schmerz contritio genannt werde. Der zweite Unterschied aber liege auf seiten Gottes: der von der Gnade informierte Schmerz sei contritio, möge er noch so mäßig sein, während jeglicher Schmerz, welcher der Gnade entbehre, attritio heiße, möge er sogar größer sein als jener der contritio, wie das beim Schmerz der Verzweiflung der Fall sei[2]. In sechs Artikeln wird die contritio eingehend nach vielen Richtungen hin besprochen. Aber eine genauere Unterscheidung nach Motiven oder auch eine Angabe über das Verhältnis (zeitliche Aufeinanderfolge und ursächliche Abhängigkeit) von Steigerung des Schmerzes und Gnadeneingießung suchen wir vergeblich. In a. 5 z. B., welcher de affectu contritionis handelt, heißt es nur, der geistige Schmerz (im Gegensatz zum sinnlichen) müsse der größte sein, weil er zum Gegenstande habe ein größeres Übel und den Verlust eines größeren Gutes, als alle Übel der Natur und der Strafe seien[3]. In a. 6 aber erklärt de Palude die Frage, ob der contritus eher die Verdammnis als die Sünde wählen müsse, mit Durand als eine unmögliche: Vor diese Alternative werde niemals ein Mensch gestellt werden. Aber, fügt

[1] In Sent. IV, dist. 17, q. 1, a. 1—6 (fol. 77 f).

[2] Ebd. a. 1, concl. 2 (fol. 77 a).

[3] Hier mahnt auch de Palude, es brauche weder der Pönitent sich selbst noch der Beichtvater den Pönitenten über die einzelnen Strafen oder Torturen abfragen, nämlich ob er diese lieber wolle als sündigen. Der Beichtvater frage denselben nur, ob er Reue habe. Und wenn sein Schmerz unzureichend ist (unzureichend wäre?), ob er einen hinreichenden Schmerz haben möchte; und wenn (daß) er einen solchen nicht habe, ob ihm dies mißfalle. Das sei genügend. (Sed hoc a poenitente requiratur si poenitet. Et si dolor eius insufficiens *est* an *vellet* dolorem sufficientem habere. Et *si* non habet hoc ipsum sibi displicet. Et hoc sufficit secundum illud: Concupivit anima mea desiderare iustificationes tuas, et secundum illud: Adiuva domine incredulitatem meam. Dist. 17, q. 1, a. 5, concl. 2 [fol. 77 d]). — Der Wechsel von Indikativ und Konjunktiv macht es einigermaßen zweifelhaft, ob auch bei bewußter Unzulänglichkeit der Reue das bloße Verlangen nach hinreichendem Reueschmerz als genügend erachtet wird.

er bei, wenn es doch wäre, so dürfte man die Verdammnis nicht wählen — dies wäre neue Sünde, sondern nur zulassen. — In Betreff der Motive kommt also de Palude in keiner Weise über Thomas hinaus. Anders in der Frage betreffs des Überganges der attritio in die contritio: Ob attritio zur contritio (sc. idem numero actus) werden könne? Thomas sage nein, und man könne auch Gründe für eine solche Antwort anführen. Er halte jedoch sowohl von seiten des freien Willens eine entsprechende Steigerung wie von seiten Gottes die Eingießung der Gnade innerhalb der Dauer des nämlichen Aktes nicht für unmöglich, und so könne ein und derselbe Akt in seinem ersten Teile attritio und im zweiten contritio sein[1]. — Es sind also stets die gleichen unbestimmten Ausdrücke, die keinen Schluß über den letzten Anstoß zur Überführung der attritio in die contritio gestatten. — Um nichts bestimmter drückt sich de Palude aus bezüglich der zur sakramentalen Rechtfertigung notwendigen Reue. Wenn die Reue nicht derart sei, daß sie ohne das Sakrament hinreiche zur Rechtfertigung, dann werde diese attritio durch die Schlüsselgewalt zur contritio erhoben und dadurch die fictio fern gehalten. Es könne aber die attritio auch so gering sein, daß sie selbst im Vereine mit dem Sakramente nicht hinreiche zur Rechtfertigung[2]. — Wie de Palude diese Steigerung der attritio durch die Schlüssel versteht, dürfte nicht schwer zu erraten sein, wenn man sich vergegenwärtigt, was er oben über das Wirken der Sakramente im allgemeinen gesagt[3]. Nur mit Außerachtlassung dessen konnte Morinus[4] diese Steigerung der Reue als eine eigentliche, aktuelle erklären, um so auch diesen Autor zu den Vertretern des strengen Kontritionismus rechnen zu dürfen.

Die Lehre vom Bußsakramente wird im allgemeinen von de Palude in der herkömmlichen Weise behandelt, die Lehre von der Schlüsselgewalt und deren Wirkungen separat (in dist. 19) neben den Wirkungen des Sakramentes (in dist. 14). Mit größerem Nachdruck als bei den vorausgehenden Autoren werden besonders die Reue und die Genugtuung als wesentliche Teile des Sakramentes erwiesen[5], wobei indes die Namen der Gegner (Duns Scotus und Durandus) nicht genannt werden. Die Reue, obwohl Akt des Empfängers, könne Wesensteil des

[1] Ebd. concl. 3. [2] Q. 8, tertia opinio (fol. 89ᵃ).

[3] S. 155; vgl. auch die weiter unten folgenden Ausführungen über den Ornatus.

[4] De contr. et attr. c. 10 (ed. cit. p. 76). Über die ebenfalls nicht ganz zutreffende Auffassung des Capreolus später.

[5] In Sent. IV, dist. 16, q. 4, a. 2—3 (fol. 76).

Bußsakramentes sein, so gut wie der Konsens des Nupturienten beim Ehesakrament das Wesen bilde. Indirekt zeigt er, daß die Reue mehr als bloß notwendige Disposition sei durch Vergleich mit der Restitution. Letztere sei ebenfalls notwendige Bedingung, könne aber auch statthaben ohne Beziehung auf Beicht und Absolution, während wahre Reue ohne propositum confitendi nicht möglich sei. Die Reue also trage wesentlich die Hinordnung auf die andern Teile des Sakramentes in sich; und das eben sei das Charakteristische der partes essentiales. Schwerer wird de Palude die Antwort auf den zweiten Einwurf, daß die Reue als pars sacramenti aliquid sensibile sein müsse. Er bringt als Lösung zuerst wieder den Hinweis auf die Ehe, dann die Antwort, wie sie der hl. Thomas (auf eine andere Frage) gibt: Die Reue sei Teil des äußeren Sakramentes, insofern sie sich irgendwie äußerlich kundgebe; und soweit sie nur innerlich sei, sei sie res sacramenti. Dieser Lösung scheint de Palude den Vorzug zu geben; denn er fährt fort: Es sei also eine doppelte Reue (contritio) zu unterscheiden: die eigentliche contritio, d. i. der von der Gnade informierte Akt — diese sei nicht Teil, sondern Wirkung, und zwar erste Wirkung des Sakramentes; und eine uneigentliche, d. i. jeder Akt des Schmerzes über die Sünde, und diese sei Teil des Sakramentes, soweit sie sich äußerlich, aktuell oder habituell, kundgebe[1].

Damit sind wir wieder bei unserem eigentlichsten Thema angelangt, den Wirkungen des Bußsakramentes. In konsequenter Durchführung der in der allgemeinen Sakramentenlehre vertretenen Lehre von der dispositive-instrumentalen Wirksamkeit der Sakramente lehrt de Palude auch für das Bußsakrament als nächste Wirkung ein reset sacramentum, welches die Disposition zur eigentlichen Wirkung, der res tantum bildet. Gerade dieser Lehrpunkt nimmt bei ihm einen verhältnismäßig sehr breiten Raum ein, ohne daß er zu einer vollkommen abgeschlossenen Ansicht käme[2]. — Res et sacramentum des Bußsakramentes ist nämlich nach de Palude ornatus und poenitentia interior, und dies entweder 1. so, daß der Ornatus für die attriti, die poenitentia interior für die contriti diese Funktion hat, oder 2. so, daß der Ornatus für die sakramentale Gnade, die innere Buße aber für die heiligmachende Gnade die Disposition bildet, oder endlich 3. so, daß der attritus nur durch den Ornatus allein, der contritus aber in doppelter Weise, Ornatus und innere Buße für die letzte Wirkung disponiert wird. De Palude will keine der drei Ansichten ganz aus-

[1] A. a. O. a. 2 (fol. 76 b). [2] Dist. 14, q. 1, a. 2—3 (fol. 59 c f).

schließen, hält aber die zuletzt genannte für die wahrscheinlichere. — Zur Begründung führt er ungefähr folgendes aus: Zuweilen empfindet der sündige Mensch sogleich vollkommene Reue, verbunden mit dem Vorsatze, zu beichten und Genugtuung zu leisten; dann ist er hinreichend disponiert für den Empfang der Gnade; und er empfängt dieselbe auch alsogleich, ohne Vermittlung des Ornatus, wie das gleicherweise bei der Begierdetaufe geschehe ohne irgendwelches Dazwischentreten des Charakters. Zuweilen aber ist der Pönitent zunächst bloß attritus. Die hinzukommende Beicht und Genugtuung macht durch die Kraft der Schlüssel die attritio zur contritio, so daß er die Gnade empfangen kann. Da aber nach dem gewöhnlichen Gesetz niemand Gnade gegeben wird, außer er ist innerlich hinreichend disponiert, so wird er, da er es aus sich selbst und durch eigene Tätigkeit (per actum suum intrinsecum) nicht genügend ist, durch etwas anderes disponiert; und diese Disposition nennen wir Ornatus. Demnach ist das res et sacramentum der Buße das eine Mal die poenitentia interior, wenn der Pönitent sich selbst genügend disponiert, das andere Mal der vom Sakramente eingeprägte Ornatus, im Falle nämlich, daß der Akt der Reue nicht vollkommen ist, der Pönitent aber sich der Schlüsselgewalt unterwirft. Nach dieser Ansicht, bemerkt Petrus zum Schlusse, würden also niemals die beiden Zwischenwirkungen zu gleicher Zeit auftreten, sondern alternative, und im ersteren Falle kein Ornatus gespendet werden.

Eine andere Ansicht aber behaupte, daß der Ornatus stets und in jedem Falle erteilt werde. Es sei das keine überflüssige Häufung; denn die contritio sei Disposition nur für die heiligmachende Gnade allein, und für die gratia sacramentalis sei es dann der Ornatus. De Palude hatte schon in der allgemeinen Sakramentenlehre[1] die hier vorausgesetzte Unterscheidung zwischen gratia gratum faciens und gratia sacramentalis berührt und — abgelehnt. Der Unterschied bestehe nur darin, daß die gratia sacramentalis die vom Sakramente gespendete (oder auch bloß vermehrte) heiligmachende Gnade sei, und zwar gespendet zunächst als Heilmittel gegen die Sünde.

Mit jener Unterscheidung von sakramentaler und heiligmachender Gnade lehnt de Palude auch obige darauf beruhende Ansicht ab. Er will aber doch auch dem contritus den Ornatus wahren. Es scheine doch richtiger, sagt er, daß nicht bloß der attritus,

[1] Dist. 2, q. 3 (fol. 12°).

sondern ebenso der contritus den Ornatus erhalte, möge er auch desselben nicht so sehr bedürftig sein. Denn daß er weniger Widerstand der Gnade entgegensetze, sei doch kein Grund dafür, daß er einer Wirkung des Sakramentes beraubt werde. Ihm werde eben dann, da er doppelt disponiert sei, auch umsomehr Gnade eingegossen.

Es ist interessant zu beobachten, wie die bei Thomas sich findenden Ansätze hier zu selbständigen und voneinander unabhängigen Gebilden sich entwickeln, die aber, je entwickelter, desto mehr des Geistes des hl. Thomas entbehren. Thomas wird allerdings vom Paludanus in keiner Weise für irgend eine der genannten Theorien in Anspruch genommen, am wenigsten für die seinige, da er den Aquinaten (übrigens ungenauer Weise) für einen Vertreter oben erwähnter Unterscheidung von gratia sacramentalis und gratia gratum faciens hält.

De Palude fügt seinen obigen Ausführungen noch bei, wenn der Pönitent derart fictus sei, daß nicht einmal das Wesen des Sakramentes zustande komme (wenn er also gar keine Reue hätte oder beim Bekenntnis etwas verschwiege), dann erhalte er überhaupt keinen Ornatus. Und darin liege einer der Unterschiede des Ornatus vom Charakter, welch letzteren der Empfänger des Sakramentes erhalte bei jeglicher fictio, wenn er nur wenigstens die ernste Absicht habe, das betreffende Sakrament zu empfangen. — Im darauffolgenden dritten Artikel[1] wird die ganze Ornatuslehre mit Berücksichtigung und Vergleichung aller übrigen Sakramente nochmals wiederholt, ohne daß dabei neue Gedanken vorgebracht würden, nur daß der rein objektive Charakter des Ornatus noch stärker betont wird und damit zugleich die Wirksamkeit des Sakramentes, welches jene Disposition aus sich, ex opere operato, wirke, wenn nur der Empfänger keinen obex setze[2]. Dieser Ornatus könne recht wohl etwas Bleibendes (wenn auch nicht ewig Dauerndes) sein, ohne daß eine Wiederholung des betreffenden Sakramentes deshalb unmöglich sein müßte. Er würde eben, bei der Buße z. B. im Falle wiederholter Beicht der nämlichen Sünde, immer mehr verstärkt, während er bei seltener Wiederholung allmählich wieder ganz verschwinden würde[3].

Der bekannte Einwand, wie denn die poenitentia interior Wirkung des Sakramentes sein könne, da sie doch demselben vorausgehe, wird vom Paludanus ohne eigentliche Lösung zugegeben.

[1] Ed. cit. fol. 60[a]. [2] Dist. 14, q. 1, a. 3, concl. 2 (fol. 60[a]).
[3] Concl. 3 (fol. 60[b]).

Man könne, meint er, beim res et sacramentum ebensowenig vollkommene Gleichheit unter den verschiedenen Sakramenten verlangen, wie eine solche bestehe bezüglich des äußeren Zeichens, welches auch nicht immer aus Worten und Handlungen sich zusammensetze, sondern bei manchen bloß in Worten allein bestehe, und ebensowenig als eine Gleichheit in der letzten Wirkung (res tantum) zu finden sei. So, meint Paludanus, könne beim Bußsakrament ausnahmsweise auch eine Abweichung betreffs des Eintrittes des res et sacramentum angenommen werden. Indessen fügt er doch noch eine andere, der des hl. Thomas ähnliche Lösung bei: Man könne die Sache auch so erklären: die poenitentia interior nehme erst dann teil an der Kraft des Sakramentes, wenn sie in Verbindung trete mit Beicht und Absolution, von denen sie ihre Vollendung erhalte, wie das am meisten der Fall sei, wenn durch sie erst die attritio zur contritio werde und so auch zeitlich der äußeren Buße als deren Wirkung nachfolge[1]. Deutlicher kommt die Anschauung des hl. Thomas (die Erklärung durch das Vorauswirken des erst später aktuell empfangenen Sakramentes) zum Durchbruch in der Antwort auf einen ganz ähnlichen Einwand, der bereits weiter oben (S. 158) berührt wurde: die Reue soll pars sacramenti sein, da sie doch auch als res der Buße bezeichnet werde. Die Antwort lautet: Teil des Sakramentes ist sie als äußerlich irgendwie kundgegebener Akt des freien Willens, Wirkung des Sakramentes aber ist sie als ein von der Gnade informierter Akt, erste Wirkung nämlich des entweder im Verlangen oder in der Wirklichkeit empfangenen Sakramentes[2].

Mit der Ornatustheorie im Zusammenhange steht die Lehre vom Nachwirken der poenitentia bzw. confessio informis. De Palude behandelt[3] auch diesen Punkt in ganzer Breite, indem er ausführlichst über die damals kursierenden Ansichten referiert, ohne daß er sich selbst auf eine derselben ausschließlich festlegte. Drei verschiedene

[1] Concl. 2 ad 3 (fol. 59[d]).

[2] Dist. 16, a. 2 (fol. 76[b]). Propter quod sciendum est, quod contritio dupliciter accipitur: uno modo proprie pro actu gratia informato; et sic non est pars sacramenti, sed est res sacramenti vel primus effectus eius vel habiti in *voto* vel suscepti (so ist jedenfalls zu lesen statt des eines Sinnes entbehrenden „vel habiti in *facto* vel suscepti" in meiner Druckausgabe). Secundo modo pro actu liberi arbitrii dolentis de peccato; qui non potest dici res sacramenti, cum sit non effectus eius, sed est primum principium eius. Et sic est pars sacramenti, prout exterius significatur actu vel habitu.

[3] Dist. 17, q. 8 (fol. 88[c] ff).

Auffassungen werden dargelegt und deren Gründe kritisch beleuchtet. Die erste ist jene, welche jedwede nachträgliche Wirksamkeit einer confessio ficta verwirft. Aus der beigefügten Begründung erkennt man leicht, daß Durand gemeint ist, obwohl dessen Name hier so wenig wie anderswo genannt wird. De Palude findet dessen Einwände auch selbst begründet, ausgenommen die schroffe Abweisung des Ornatus. — Die zweite Ansicht ist die eingeschränkt bejahende. Vertreter werden wiederum nicht genannt, da das Randzitat Tho. IV, 17, Q. XI. Bern de Gana quodl. 1, q. 15 kaum auf Paludanus zurückgehen dürfte. Vorgetragen wird die Ansicht fast ganz, wie bei Durand, mit den Worten des hl. Thomas; und wiederum folgt wie bei Durand: et *forte* ratio huius opinionis est, quia sicut in baptismo imprimitur character, ad quem recedente fictione sequitur gratia, sic in poenitentia est quidam ornatus, ad quem sequitur gratia, per quam fit remissio peccatorum. Danach folgen in extenso die von Durand gegen diese Ansicht geltend gemachten Gründe und deren Würdigung, d. h. Entkräftung. — Endlich im dritten Artikel folgt die Darlegung einer dritten Ansicht, welche die beiden vorangehenden miteinander versöhnen will. Paludanus nennt sie zwar nicht ausdrücklich die seinige, aber die ganze Redeweise legt dies nahe. Zuerst wird das Wesen der fictio, welche hier in Betracht kommen kann, genauer umgrenzt. De Palude geht gründlich und umsichtig voran. Wer bloß zum Scheine oder ohne jegliche Reuegesinnung (etwa bloß um dem Gebote der Kirche nachzukommen) herzutrete, der habe das Bußsakrament überhaupt nicht empfangen, da bei diesem Sakramente der innere Akt des Empfängers Teil des Sakramentes sei, geradesogut wie bei der Ehe der innere Akt der Einwilligung. Wer eine solche Reue habe, welche ohne Bußsakrament schon Nachlassung der Sünde wirke, der habe gewiß keine fictio. Wer eine solche Reue habe, die zwar nicht an sich Sündennachlassung herbeiführe, wohl aber durch das Sakrament zur contritio werde, bei dem sei ebenfalls keine Gefahr der fictio. Endlich viertens, wenn eine Reue vorliege, die auch nicht in Verbindung mit dem Sakramente hinreichen würde zur Gnade, dann sei die Anschauung des hl. Thomas zutreffend, daß mit Verschwinden der fictio die Beicht ihre Gültigkeit erlange und der Pönitent nur seine fictio beichten brauche. Solche Fälle lägen vor, wenn der Beichtende einen unvollkommenen Reueschmerz gehabt, dabei sein Gewissen nicht hinreichend erforscht habe, jedoch es genügend getan zu haben glaubte, oder wenn er die vergangenen Sünden be-

reute ohne ausdrücklichen Vorsatz, sie in Zukunft zu meiden und umgekehrt, oder wenn der Schmerz nicht der größte war, wie er es sein müsse, immer vorausgesetzt, daß der Pönitent selbst sich nicht für einen fictus hielt. Die Wirkung würde, so meint Paludanus, in diesen Fällen nicht eintreten können, weil es sich um einen error iuris divini handle, das Sakrament aber käme zustande, da eine dieses letztere ausschließende fictio wegen des unverschuldeten Irrtums nicht vorliege. Und deshalb werde das Sakrament mit Verschwinden der fictio seine Wirksamkeit ausüben, entweder kraft göttlicher Bestimmung oder vermittels des zurückgebliebenen Ornatus — sive ex pactione sive ex ornatu remanente[1]. — Was Paludanus hier als seine dritte Ansicht vorträgt, ist weniger eine neue Ansicht als vielmehr ein Mittelding zwischen der ersten und zweiten, was die Ausdehnung, und eine unbestimmte Kombination der beiden, was die Erklärung des Nachwirkens betrifft. — Dem hl. Thomas hatte de Palude bisher ausdrücklich keine der Ansichten beigelegt, wohl aber tut er dies in dem, was der theoretischen Darlegung der drei verschiedenen Anschauungen unmittelbar folgt. Er rechnet den Aquinaten, nicht bezüglich der Begründung durch den Ornatus, wohl aber bezüglich der Ausdehnung jener nachfolgenden Wirksamkeit zu den Vertretern der zweiten Ansicht. Nach einem kurzen Hinweis auf den Widerspruch im System Durands, welcher zum Wesen des Sakramentes nur Beicht und Absolution rechne und gleichwohl ein solches Nachwirken nicht zugeben wolle, fährt Paludanus weiter: Ex his patet, quod opinio Thomae potest multis modis salvari. Es werden dann nochmals die verschiedenen möglichen Fälle von fictio durchgesprochen und gezeigt, in welchen derselben Thomas mit seiner Ansicht gehalten und wann er nicht gehalten (nicht in Anspruch genommen?) werden könne.

Gegenüber den bisherigen sehr breiten Ausführungen über das res et sacramentum der Buße treten die teilweise ebenso kurz gehaltenen Äußerungen de Paludes über die res tantum des Bußsakramentes stark in den Hintergrund. So wird die erste und hauptsächlichste Wirkung, die Nachlassung der culpa an der ersten Stelle, wo von den Wirkungen der Buße gehandelt wird[2], bloß in Form einer These vorgetragen: „Die Buße tilgt jegliche persönliche Sünde, sowohl schwere als läßliche, für welche sie speziell angewendet ist; und zwar kann sie die Todsünden ohne die läßlichen, eine läßliche ohne die andere, aber

[1] Fol. 89[a]; letzteres wird ebenso ad 1 und 2 wiederholt.

[2] In Sent. IV, dist. 17, q. 7.

nicht eine Todsünde ohne die andere tilgen“ [1]. Die Sündenschuld wird nachgelassen durch die Reue, wenn sie vollkommen ist, heißt es in dem Abschnitt, der von der Kontrition handelt [2]. Und die kurze Begründung lautet: Jegliche contritio, mag sie noch so gering sein, ist formiert von der Gnade, und mit dieser kann die Todsünde nicht zusammen bestehen; sonst ist sie überhaupt nicht contritio [3]. Gleichwohl aber besteht die Pflicht der nachfolgenden Beicht; denn — das ist wieder die ganze Begründung — wer zu etwas verpflichtet sei, werde davon nicht eher frei, als bis er es geleistet [4]. Man vermißt die innigere Beziehung von contritio und nachfolgender Absolution, welche Thomas bei solchen Gelegenheiten zu betonen nicht versäumt. — Geht die contritio dem äußeren Empfange des Sakramentes nicht voraus, dann wird die culpa peccati nachgelassen in der Absolution. Die claves erstrecken sich also auf die Sündenschuld; und zwar ist die Wirksamkeit eine dispositive, wie die Wirksamkeit der übrigen Sakramente. Die kurze Begründung lautet: Jedes Sakrament wirkt, was es andeutet; die Absolution aber bezeichnet Nachlassung der Sünde. Ergo [5]. — Ist die Nachlassung der Sünde schon geschehen, dann wird dieselbe durch die Absolution vermehrt, d. h. vollständiger gemacht (durch Nachlassung der Strafe und der übrigen Folgen der Sünde). — De reditu peccatorum handelt auch Paludanus (dist. 22, q. 1, in drei Konklusionen). Vor allem stehe fest, erklärt er, daß die einmal nachgelassenen Sünden nicht mehr zurückkehren quoad culpam et substantiam. Letzteres nicht, weil das, was einmal vernichtet sei, nur Gott wiederherstellen könne. Und wenn auch Gott dies tun würde, dann wäre es zwar der nämliche, aber, weil von Gott ausgehend, kein sündhafter Akt; oder wenn diese Wiederherstellung des nämlichen Aktes unter Mitwirkung des Menschen stattfinden könnte, wären es zum wenigsten zwei verschiedene Sünden (culpae) [6]. Quoad poenam kehrten die nachgelassenen

[1] Concl. 1 (fol. 62[d]). [2] Dist. 17, q. 1; a. 4, de effectu contritionis.

[3] Concl. 1 (fol. 77[c]). [4] Concl. 3 (fol. 77[c]).

[5] Dist. 19, q. 1, a. 2 (fol. 105[a]). — Die einfache Umkehrung dieses Schlusses findet sich einige Distinktionen später (dist. 22, q. 3, concl. 2 [fol. 118[a]]) zum Beweise dafür, daß die Worte „absolvo te a peccatis“ die wesentliche Form des Bußsakramentes seien: Jene Worte gehörten zum Wesen der Form, welche die eigentliche Wirkung des Sakramentes bezeichneten. Diese sei aber bei der Buße die Nachlassung der Sünde. Ergo. Minor est manifesta. Da nämlich die Nachlassung der Sünden Wirkung des Bußsakramentes sei, bezeichneten jene Worte direkt die Wirkung.

[6] Concl. 1 (fol. 117[b]).

Sünden einigermaßen wieder, nämlich quoad poenam damni, insofern sich der Verdammte bewußt werde, daß er dieselbe wegen vieler Sünden verdient habe[1], quoad poenam sensus aber, nicht als ob die durch die Buße bereits gestraften Sünden noch einmal gestraft würden (Nah 1, 9: Non consurget duplex tribulatio), sondern insofern der Rückfall in die Sünde wegen der damit verbundenen Undankbarkeit strafbarer werde[2]. Die Berufung auf das Wiederaufleben der guten Werke aber sei hinfällig, weil diese durch die Sünden nicht vollständig vernichtet, sondern bloß ihrer Wirksamkeit durch das Hindernis der Sünde beraubt würden[3]. Wie man sieht ist dieses Kapitel fast nur ein Auszug aus Thomas.

Auch die zweite Wirkung der Buße, die Nachlassung der Sündenstrafe wird zunächst nur in Form einer Thesis ausgesprochen: „Die Buße verwandelt alle ewige Strafe in zeitliche und alle zeitliche Strafe vermindert sie, und wenn sie vollkommen ist, tilgt sie dieselbe vollständig"[4]. Genaueres folgt bei den Abhandlungen über Reue (dist. 17) und Schlüsselgewalt (dist. 19) und über die Tilgung der zeitlichen Strafe besonders bei der Lehre von der Genugtuung (dist. 15). Durch die contritio wird mit der Nachlassung der Schuld vor allem stets die ewige Strafe in zeitliche verwandelt; von der zeitlichen aber tilgt die Reue, je nachdem sie größer oder geringer ist sowohl in parte intellectiva wie in parte sensitiva, einen größeren oder kleineren Teil; und da diese Strafe immer endlich ist, kann der Reueschmerz so gesteigert sein, daß schon bei der Reue mit der Schuld auch alle Strafe getilgt wird[5]. Durch die Schlüsselgewalt wird die ewige Strafe nachgelassen bzw. umgewandelt in zeitliche dann und in der Weise, wie die Sündenschuld, also im Falle bloßer attritio und disponendo. Denn, fügt de Palude hier bei, wie ein Mensch, wenn er einem Feinde die Beleidigung verzeihe und ihn wieder zur Freundschaft aufnehme, nicht mehr den Tod desselben wolle, wenn er auch sonst nicht alles ihm zu erlassen brauche, ebenso ist es bei Gott. Die Minderung der zeitlichen Strafe wirken nach Paludanus die Schlüssel nach Maßgabe der größeren oder geringeren Reue des Beichtenden sowie nach dem Grade der Beschämung u. dgl. Denn jegliche Wirksamkeit richte sich nach der Disposition im Objekte dieser Wirksamkeit. Und es könne die Beicht so oft wiederholt werden, daß alle Strafe allein durch die

[1] Concl. 2 (fol. 117c). [2] Concl. 3 (fol. 117c).
[3] Ebd. ad arg. [4] Dist. 14, q. 7, concl. 2 (fol. 62d).
[5] Dist. 17, q. 1, a. 4, concl. 2 (fol. 77c).

Kraft der Schlüssel getilgt werde, und dann bestünde deren weitere Wirksamkeit in Vermehrung der heiligmachenden Gnade[1].

Bezüglich der zeitlichen Strafe haben aber die Schlüssel nicht bloß eine lösende, sondern auch eine bindende Wirksamkeit bestehend in Auferlegung der Buße. Auch diese Wirksamkeit müsse sich betätigen nicht nach Willkür, sondern mit Klugheit, in gewissenhafter Berücksichtigung der Größe der Schuld wie der vorhandenen Reue[2]. — Durch die Verrichtung der vom Beichtvater auferlegten Buße wird indes die noch restierende Strafe nur dann ganz getilgt, wenn der Beichtvater in der Schätzung derselben sich nicht geirrt, clave non errante. Nur unter dieser Bedingung hätten die Worte des Herrn (Mt 18, 18) hier ihre Geltung. In drei Artikeln (dist. 20, q. 2) handelt de Palude über dieses Verhältnis der priesterlichen Straftaxation zum objektiven vor Gott bestehenden Strafrest und über die vom Beichtvater und Pönitenten diesbezüglich zu beachtenden Grundsätze, wiederum in allen Hauptpunkten mit Thomas übereinstimmend, manchmal beinahe im Wortlaute ihn wiederholend. Zunächst bemerkt er, daß es in manchen Fällen zu raten sei, geringere Buße aufzuerlegen, als nach den in Betracht kommenden Umständen erforderlich scheine, in kluger Berücksichtigung der Disposition wie der augenblicklichen Lage des Pönitenten. Begründung ganz wie bei Thomas. Jedoch, fügt er bei, müsse man dem Pönitenten in der Regel auch sagen, daß er eine größere Buße verdiene[3]. Sodann wird zu beherzigen gegeben, daß eine vom Beichtvater auferlegte mäßige Buße mehr abtrage als ein freiwillig übernommenes größeres Bußwerk. Denn letzteres sei nicht mehr Sakrament oder Teil des Sakramentes und habe deshalb Wirkung nur allein nach Maßgabe der Tugend des Vollbringers, während erstere ihre Wirksamkeit herleite aus der Kraft des Leidens Christi, die in dem Sakramente sich betätige. Darum soll der Beichtvater jedesmal ein spezielles Bußwerk aufgeben und dazu außerdem das Gute, das der Pönitent sonst noch tue und das Böse, was er zu erdulden habe, nicht aber bloß, was er sich zu tun und zu leiden vornehme[4]. — Der Pönitent ist verpflichtet, die auferlegte Buße zu verrichten. Diese kann in manchen Fällen zu hoch bemessen sein; nichtsdestoweniger muß er gehorchen. Was über das notwendige Maß war, wird dann demselben zum Verdienste werden oder anderweitigen Nutzen bringen. War sie aber zu nieder be-

[1] Dist. 19, q. 1, a. 2—3 (fol. 105[b]). [2] Ebd. a. 3, tertio.
[3] A. 1 (fol. 109[a]). [4] A. 2 (fol. 109[2]).

messen, gleichviel ob aus Nachlässigkeit oder aus Irrtum oder aus weiser Vorsicht, so wird Gott das Fehlende anderweitig vom Pönitenten einfordern, sei es hier, sei es im Fegfeuer[1].

Ausführlichst werden die Bedingungen einer fruchtreichen Satisfaktion behandelt. Mit Rücksicht auf verschiedentlich gegen de Palude erhobene Anschuldigungen[2] mag es angezeigt sein, auch diese Ausführungen in den Hauptzügen vorzulegen, obwohl sie gleichfalls vielfach mit den bezüglichen Lehren des Aquinaten zusammentreffen. In der Vorfrage nach der allgemeinen Möglichkeit der Genugtuung spricht sich de Palude für eine solche, und zwar für eine eigentliche Genugtuung aus, die dem Menschen möglich sei, nicht aus sich natürlich, sondern durch die Verdienste Christi, mit Hilfe der Gnade. Die Gründe der Vertreter einer gegenteiligen Ansicht (die Namen Scotus und Durandus werden auch hier nicht genannt) seien nicht stichhaltig. Wohl sei der Mensch Gottes Schuldner wegen der Gnade, die ihm erst die Möglichkeit verleihen müsse, wohl habe auch Christus als Mensch nicht äquivalent für die empfangenen Gnaden Genugtuung (= Dank) leisten können. Es sei eben überhaupt nicht das Genugtuungswerk, sondern die Person des Genugtuenden, welche bei Gott in Betracht komme und den Ausschlag gebe. Diese aber sei ein durch Gnade angenommenes Kind, und darum sei dessen an sich geringes Werk Gott angenehm; und auch Christus könne secundum acquivalentiam Genugtuung leisten als gottmenschliche Person[3]. Bezüglich der Eigenschaften des Genugtuungswerkes verlangt de Palude vor allem, daß es nicht schon anderweitig pflichtmäßig sei, und wenn der Priester alle guten Werke, welche der Pönitent verrichten würde, als Buße auferlege, so seien jedenfalls jene Werke nicht dabei, welche durch die Gebote vorgeschrieben seien. Aliud est facere dignos fructus, aliud fructus dignos poenitentiae. Es sei zwar jedes gute Werk verdienstlich, aber nicht jedes satisfaktorisch, während freilich jedes satisfaktorische Werk verdienstlich, weil bonum et gratia informatum sei. Zum opus satisfactorium sei ferner auch der Charakter des „poenale" erforderlich, natürlich nur pönal im objektiven Sinn = privativum alicuius boni, nicht auch im subjektiven Sinne, d. h. wider den Willen erpreßt,

[1] A. 3 (fol. 194[b]).

[2] Diese Anschuldigungen (z. B. Bratke, Luthers 95 Thesen usw., Göttingen 1884, 87 und, von ihm abhängig, Dieckhoff, Der Ablaßstreit, Gotha 1886, 15) betreffen zunächst de Paludes Ablaßlehre, die aber hier ihre Grundlagen hat.

[3] Dist. 15, q. 1, a. 1 (fol. 63[a]).

wie die eigentliche Strafe [1]. — Ein weiteres Erfordernis der Genugtuung ist der Gnadenstand, wie das schon aus dem oben Angeführten sich ergibt. Die Sünde hindert die satisfactio, aber nicht die läßliche, wenigstens nicht direkt; man könne also Genugtuung leisten für eine läßliche Sünde ohne die andern, für eine schwere Sünde ohne die läßlichen, weil eben durch die läßliche Sünde der Gnadenstand und die durch ihn vermittelte acceptatio divina nicht unmöglich gemacht werden. Nur wenn das Werk selbst durch eine solche läßliche Sünde (z. B. irdische, eitle Absicht) unmoralisch gemacht würde, könnte es auch nicht mehr satisfaktorisch wirken [2]. Hingegen ist die schwere Sünde ein absolutes Hindernis der Genugtuung, macht deren Wirksamkeit unmöglich für die Gegenwart wie für alle Zukunft. Die Handlung ist und bleibt ein opus mortuum und kann durch keine nachfolgende Beicht mehr vivifiziert werden [3]. Nur allein von dem Ungehorsam gegen den Priester befreit die Verrichtung der auferlegten Buße [4]. Bußwerke jedoch, welche eine bleibende Wirkung zurücklassen (wie z. B. das Almosen die privatio aeris, das Fasten die debilitatio corporis), sind wirksam bzw. werden wirksam, wenn der Pönitent abermals beichtet und dann der Priester jene noch vorhandenen Wirkungen in die neue Buße mitaufnimmt (ex approbatione et rehabilitatione sacerdotis) [5].

Eine Stellvertretung in Ableistung der auferlegten Buße, von welcher in dist. 20, q. 3 eingehend gehandelt, und deren einzelne Möglichkeiten durchbesprochen werden, hält de Palude in fast allen Fällen für angängig, und er schreibt dieser satisfactio vicaria sakramentale Wirksamkeit zu wie der selbstgeleisteten, wenn sie eine vom Priester auferlegte ist [6]. Als bestimmt unerlaubt erscheint ihm jedoch eine Stellvertretung dann, wenn das Bußwerk zugleich als ein Heil- und Präservativmittel auferlegt wurde und dadurch der medizinelle Charakter der auferlegten Buße illusorisch gemacht würde. Voraussetzung der Stellvertretung ist natürlich der Gnadenstand auch beim Stellvertreter, worauf der Pönitent zu sehen habe. Und die Wirksamkeit der stellvertretenden Genugtuung ist um so größer, je größer der Gnadenstand des Stellvertreters ist, worauf wieder der Pönitent ein Augenmerk richten solle [7]. — Hieran schließt sich dann in q. 4 die eigentliche Lehre vom Ablaß [8].

---

[1] A. 2. [2] A. 3, concl. 1. [3] Concl. 2. [4] Concl. 3.
[5] Concl. 4. [6] A. 1 (fol. 109[b]). [7] A. 3 (fol. 110[a]).
[8] Ich kann nicht umhin, die Entstellung hier anzumerken, die Bratke (Luthers 95 Thesen usw. 87) der Ablaßlehre des Paludanus angedeihen ließ, durch

De Palude handelt auch kurz von der Hinwegnahme der reliquiae (bei ihm auch sequela) peccati durch die Buße. Er versteht darunter den Hang zum Bösen und die Abneigung gegen das Gute, die habitus mali acquisiti. Und er stellt darüber kurz folgendes auf: Wenn die Buße als Tugend und als Sakrament vollkommen ist, tilgt sie vollkommen jene Sündenfolge und Sündenreste. Wenn sie aber bloß vollkommen ist als Sakrament, nicht auch als Tugend, dann mag zwar alle Sündenstrafe schon getilgt sein — dies sei unter Umständen in einem einzigen Momente möglich — so ist es deswegen noch nicht jene sequela peccati. Denn so ein habitus male acquisitus wird nur durch einen entgegengesetzten Tugendhabitus verdrängt. Wenn aber umgekehrt die Tugend der Buße vollkommen ist, nicht auch das Sakrament, dann ist jene sequela peccati beseitigt, ohne daß vielleicht schon alle Sündenstrafe abgetragen ist; denn selbst ein perfecte virtuosus könne noch Strafbuße schuldig sein [1].

In der Lehre vom Wiederaufleben der guten Werke durch die Buße findet de Palude zunächst verschiedenes auszusetzen an der hergebrachten Terminologie. Und auch in der Sache selbst nimmt er nur ein sehr vielen Bedingungen und Klauseln unterliegendes Wiederaufleben an. Nur das praemium accidentale der früher vollbrachten Werke werde dem Büßer unverkürzt zuteil. Das praemium essentiale hingegen bloß in dem Falle, daß der Pönitent bei seinem Tode wieder bis zum nämlichen Gnadenstand (Grad der Charitas) sich emporgearbeitet, den er vor dem Falle innegehabt. Nur dann also trete er in den vollkommen gleichen Verdienstestand zurück, aus dem er gefallen, und nur dann werde ihm die vollkommen gleiche Glorie zuteil, auf welche er zuerst Anspruch gehabt. Und zwar geschehe dies dann ex merito primo per se, ex poenitentia sicut ex removente prohibens, et ex ultima charitate

einen kurzen, aus eigenem hinzugefügten Beisatz, der aber durch den Zusammenhang Paludanus selbst in den Mund gegeben wird und in dieser Auffassung denn auch bei Dieckhoff und andern von Bratke abhängigen Autoren wieder weiter gegeben wird. Es ist der Satz, daß Ablässe mehr nützen als lange Bußwerke. Paludanus vergißt nämlich in der Lehre von der Genugtuung sowenig wie Thomas u. a. aufmerksam zu machen, daß bei Stellvertretung zwar die satisfaktorische Wirkung der Buße geleistet werde, niemals aber die sog. medizinale Seite derselben zur Geltung kommen könne (vgl. die im vorausgehenden angeführten Stellen). Das hat natürlich auch seine Bedeutung für die stellvertretende Genugtuung des Ablasses.

[1] Dist. 14, q. 7 ad 1, concl. 3 (fol. 62 d).

sicut ex materiali dispositione necessaria [1]. — Sieht man genauer zu, so kommt trotz der mehrfachen Bemängelungen, die Paludanus zu machen hat, die ganze Sache auf das nämliche hinaus wie bei Thomas [2].

Ich habe oben (S. 153) einleitend de Palude als den besten Repräsentanten der Dominikanertheologie der ersten Periode nach Thomas bezeichnet, und deshalb seine Anschauungen ausführlicher dargelegt auch in jenen Fragen, in denen er gegenüber seinen Vorgängern nichts wesentlich Neues bietet. Es sollte durch eine solche möglichst gleichmäßige Darstellung auch äußerlich zum Ausdruck gebracht werden, welche Lehrpunkte die Geister damals noch am meisten beschäftigten. Und es dürfte meines Erachtens genügend zur Geltung gekommen sein, daß es nichts anderes war als die Frage nach jenem Mittelding zwischen äußerer Sakramentshandlung und der eigentlichen letzten Gnadenwirkung, mit andern Worten, jenes Problem der Vermittlung der objektiv sakramentalen Wirksamkeit und des subjektiv-ethischen Rechtfertigungsprozesses, auf welches ich bereits eingangs aufmerksam gemacht habe. Dazu kommen dann nur noch einige Fragen, die für die Praxis unmittelbare Bedeutung hatten: die Bedingungen, unter welchen ein Nachwirken des ficte empfangenen Sakramentes und also eine Freiheit von der Pflicht der Wiederholung der Beicht anzunehmen sei, sowie die Bedingungen der wirksamen Genugtuung und der Zulässigkeit einer Stellvertretung (und im Anschlusse daran die Ablaßlehre). — Weiterhin dürfte sich gezeigt haben, daß von einer festgeschlossenen Ansicht in diesen Punkten zur Zeit noch nicht die Rede sein kann; Paludanus spricht vorsichtig und zurückhaltend. Und ebensowenig kann von einem allseitigen Anschluß an Thomas die Rede sein, wenn auch seine Person und seine Anschauungen an Ansehen gewinnen.

§ 6. Die praktischen Schriften.

Werfen wir nun zum Schluß dieser ersten Periode einen Blick in die direkt für die Praxis bestimmten Schriften, wie wir es zu Anfang derselben getan, so ist eine fast durchgehende Übereinstimmung derselben mit den Theoretikern zu konstatieren. Nur daß jene rein theoretischen Erörterungen über den Ornatus und die damit zusammenhängenden Fragen fehlen, höchstens bloß ganz kurz berührt

[1] Dist. 14, q. 1, a. 2, concl. 2 (fol. 59[d]); vgl. q. 7 circa tertium, concl. 1 (fol. 62[d]).
[2] Vgl. S. 99 ff.

werden. Keinesfalls aber ist in denselben etwas zu finden von einer Verflachung oder Abschwächung der strengen Theorie, so wenig wie von einer äußerlichen, formal-juristischen Auffassung, die man nach dem Vorgange Schultes[1] protestantischerseits vor allem in den sog. Beichtsummen findet. In ersterer Beziehung ist eher das Gegenteil zu konstatieren, größere Strenge; in letzterer Beziehung aber hat nur das einseitig juristische Interesse zu einseitiger Berücksichtigung der kanonistischen Materien jener Beichtsummen und durch Generalisierung zu jenem falschen Urteil geführt. Ich führe in Kürze die einschlägigen Darlegungen von drei derartigen Schriften vor, die in ihrer Anlage und Durchführung verschieden und auch, inhaltlich wenigstens, voneinander ziemlich unabhängig sind, obgleich sie auf die nämlichen Quellen zurückgehen. Es sind dies die Summa Rudium, die Summa Pisana und die Summa universae theologiae, Arbeiten von Dominikanern aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts.

Summa rudium authentica betitelt sich ein Büchlein, welches dem Prolog zufolge zur Unterweisung der einfachen und weniger erfahrenen Priester, aus durchaus einwandfreien Quellen, alles Notwendige zusammenstellen will. Als solche Quellen werden dann der Reihe nach aufgezählt und entsprechend gewürdigt, d. h. mit reichen Lobsprüchen ausgezeichnet die beiden Kirchenlehrer Augustinus und Gregorius und als dritter der hl. Thomas, dann die heiligen Schriften des Alten und Neuen Bundes, hierauf Albertus Magnus, die Dekretalen, Petrus von Tarantasia, die Summa copiosa des Hostiensis und endlich jene des Johann von Freiburg, welcher Papst Johann so großes Lob gespendet habe. — Der Verfasser ist in keiner Weise genannt. Jedoch durch die Auswahl der Autoren wie durch die Schlußformel: Et sic terminatur Summa rudium authentica ad honorem gloriosae virginis Mariae et beati *Dominici patris nostri* ordinis fratrum praedicatorum, kennzeichnet er sich genügend als Dominikaner und durch die öfters in Parenthese beigesetzten deutschen Ausdrücke lateinischer Termini als deutscher Dominikaner. — Als Abfassungszeit werden, wieder auf Grund einiger Äußerungen des Prologes sowie auf Grund ihrer Unabhängigkeit von der Summa Pisana die Jahre 1336—1338 angenommen[2]. — Hervorzuheben ist noch die in dieser Schrift zutage tretende gesteigerte Wertschätzung des Aquinaten, die sich

[1] Geschichte der Quellen des kan. Rechtes II 512 ff.

[2] Vgl. ebd. 529 f.

schon darin kundgibt, daß Thomas im Prolog nach den Kirchenvätern an erster Stelle als Quelle aufgezählt wird, und zwar mit folgenden Worten: Et ex libris reverendissimi patris doctoris et magistri in theologia sancti Thomae de Aquino, ordinis fr. praedicatorum, cuius conclusiones alma mater ecclesia tamquam spiritu sancto inspirante conscriptas approbavit[1].

Vom Bußsakrament handelt die Summa rudium an zwei Stellen, innerhalb der Sakramentenlehre (c. 4—19)[2], wo an letzter Stelle (c. 19) sehr summarisch Name, Arten und Teile der Buße besprochen werden, und dann in einem eigenen Abschnitte (c. 30—39, etwa ein Viertel des Ganzen) von der Beicht, worin jedoch das Kapitel über die an das Beichtkind zu richtenden Fragen (c. 31 de inquisitionibus) das umfangreichste (wieder ca ein Viertel des betreffenden Abschnittes) bildet. — An erstgenannter Stelle nun (c. 19) werden als Teile der Buße aufgezählt contritio cordis, confessio oris und satisfactio operis. Dem wird dann beigefügt: Obwohl schon bei der contritio die Sünde jenem nachgelassen wird, der willig beichten würde, wenn er könnte, und Genugtuung leisten wollte, aber es nicht vermag, so wird sie doch jenem nicht nachgelassen, der contritio hat, beichten und Genugtuung leisten könnte, aber dies zu tun verschmäht. — Genaueres über Wesen und Wirksamkeit der contritio findet sich in c. 29. Hier wird, im Anschluß an die Lehre von der Sünde, allgemein von der Nachlassung der Sünde gesprochen, und zwar zuerst der Erbsünde, dann der läßlichen Sünde und endlich der Todsünde. Die Ausführungen über den letzten Punkt bilden eine konzise Rechtfertigungslehre. Von der Todsünde könne der Mensch sich nicht erheben ohne die Gnade, welche eine gewisse Freundschaft zwischen Gott und dem Menschen begründe. Aber auch der Wille sei beteiligt. Durch den Willen erhalte und behalte nämlich der Mensch seine Richtung auf das ewige Ziel, d. i. Gott. Die Sünde aber sei eine Abwendung von Gott und eine Hinwendung zur Kreatur. So müsse also durch eine entgegengesetzte Bewegung des Willens der Mensch sich wieder zurückwenden zum Schöpfer. Und dies tue der Wille, wenn er über die vergangene Sünde Reue empfinde und die zukünftige zu meiden sich entschließe. Diese beiden Akte seien am

[1] Der Gebrauch des sanctus (die Variation mit beatus in einigen Handschriften ist irrelevant) und der letzte Beisatz beweisen außerdem, daß die Schrift jedenfalls nicht vor der Kanonisation des hl. Thomas (1323) abgefaßt ist.

[2] Ich zitiere nach der dritten Reutlinger Druckausgabe (Joh. Ottmar, Reutlingen 1487 [Hain n. 15 172, Stinzing a. a. O. 514]); unpaginiert.

meisten notwendig, ohne sie gebe es keine Auferstehung von der Sünde — ista duo summe sunt necessaria, quia alias homo nunquam resurgeret a peccato. Durch weitere Ausführung obengenannter Gedanken wird dies noch weiter erhärtet und mit einer nochmaligen Betonung der unbedingten Notwendigkeit der Reue und des Vorsatzes geschlossen: Vis resurgere a peccato? Doleas quod peccasti et in futuro nunquam peccare proponas. — Das Gesagte gilt nun nicht etwa bloß von der außersakramentalen Rechtfertigung, sondern, wie die erstgenannte Stelle schon nahelegt, gleichmäßig auch für die sakramentale Rechtfertigung. Denn, so fährt der Verfasser der Summa fort: Der Schmerz über die Sünde könne so groß sein, daß die ganze Strafe, welche für die Sünde geschuldet wird, vollständig nachgelassen werde. Da aber die Strafen zugleich medicinae seien, sei von der heiligen Kirche bestimmt worden, daß der Mensch, der von der Todsünde aufstehen wolle, nicht bloß die Sünde bereuen müsse, sondern, sofern er die Möglichkeit habe, dieselben dem Priester als dem Stellvertreter Gottes auch beichte mit Ergebenheit und so gut er es nur immer könne, daß er dann die vom Priester auferlegte Genugtuungsstrafe demütig annehme und sobald als möglich verrichte. Könne er einen Priester auf keine Weise haben, dann genüge die Reue des Herzens allein. Alias nullo modo! — Die Begründung der Beichtpflicht geht hier bloß von dem Gebot der Kirche aus, und dieses hinwiederum wird bloß mit der Auferlegung der Genugtuung begründet. Dagegen wird schon im unmittelbar folgenden Kapitel 30 die Beichtpflicht auf göttliche Einsetzung zurückgeführt, von welcher die Kirche nicht entbinden könne. Die geforderte Reue bleibt stets die gleiche, ob die Beicht folgen kann oder nicht; eine Unterscheidung von attritio und contritio kommt meines Wissens in der ganzen Summa nicht vor. Von einer Abschwächung der strengen Theorie für die Praxis kann also keine Rede sein. So wird z. B. auch in c. 37 wiederholt eingeschärft, der Beichtvater frage den Pönitenten, ob er bereit sei, die Sünde zu lassen und Genugtuung, wenn notwendig auch Restitution zu leisten ohne Aufschub; nur so dürfe er die Absolution erteilen. Erkläre der Pönitent sich nicht dazu bereit, so ermahne der Beichtvater ihn zu Gebet, guten Werken, Anhören des Wortes Gottes, gebe ihm etwa auch bestimmte Werke oder Gebete auf, erkläre aber zugleich, daß er nicht in der Lage sei, von der Schlüsselgewalt Gebrauch zu machen. — Außer diesen Anweisungen gibt die Summa noch die notwendigen liturgischen Vorschriften und Texte für die Absolution, läßt sich

aber in eine Erörterung der Wirkungen derselben nicht ein. Bezüglich der Genugtuung (c. 38) erklärt sie zur Wirksamkeit derselben den Gnadenstand für erforderlich, Stellvertretung mit Erlaubnis des Beichtvaters für möglich. Jedoch sei letztere nicht zu erteilen, wenn nicht irgend ein körperlicher Defekt vorliege, oder, setzt sie fast wörtlich nach Thomas (vgl. S. 83, A. 3) bei, ein geistiger Defekt, per quem non fit promptus ad portandum poenam.

Etwas mehr wie in der eben behandelten Schrift kommen die dogmatischen Grundlagen der Bußpraxis zum Ausdruck in der Summa Pisana[1] des Bartholomäus von Pisa (a S. Concordio). Dieselbe ist abgefaßt im Jahre 1338, wie viele Handschriften übereinstimmend mit den in der Schrift selbst liegenden Indizien berichten[2], während der Verfasser selbst erst ein Dezennium später (1347) starb. — Die Pisana ist die erste alphabetische Dominikanersumme, während die erste alphabetisch geordnete Beichtsumme überhaupt von einem Franziskaner (Monaldus) des vorausgehenden Jahrhunderts stammt. Indessen geht die Pisana inhaltlich nicht auf diese zurück, sondern schöpft nur aus den von Johann von Freiburg benützten Autoren; dessen alphabetisches Register zu seiner Summe bot auch schon den Rahmen, der nur mehr ausgefüllt werden brauchte. Man kann die Pisana kurzweg eine Neuauflage der Summa des Johannes nennen, in alphabetische Form gebracht und mit Nachträgen der unterdessen erlassenen kirchlichen Bestimmungen. Nur scheint mir auch in dieser Summe Thomas mehr berücksichtigt zu sein als noch bei Johann; er wird sehr häufig zitiert, abwechselnd und oft auch gemeinsam mit Petrus (sc. von Tarantasia), großenteils wörtlich und für die hier in Betracht kommenden Materien in der Regel nach dem Sentenzenkommentar. — Den großen Einfluß dieser Summa lassen ahnen die sehr große Zahl der über beinahe alle europäischen Länder verbreiteten Handschriften sowie die Zahl der Drucke im fünfzehnten Jahrhundert (bis 1481 sechs)[3].

Unter den Schlagwörtern absolutio, claves, confessio, contritio usw. wird, natürlich mit mehrfachen Wiederholungen, in dieser Summa über unser Thema im wesentlichen folgendes vorgetragen. Beim

[1] In Handschriften und älteren Drucken mit dem Titel Summa de casibus conscientiae, zitiert aber als Pisana, Pisanella, Bartholomaea und Magistruccia.

[2] Vgl. Schulte, Geschichte der Quellen des kan. Rechts II 428.

[3] Vgl. ebd. 429[3]. — Die Münchener Staatsbibliothek zählt allein 19 Nummern der Handschriften. — Ich zitiere im folgenden nach der unpaginierten Druckausgabe, o. O. vom Jahre 1473.

Bußsakramente ist die äußere Buße das sacramentum ut signum tantum der inneren Buße; diese aber (die interior poenitentia *sive* contritio), sofern sie, wenigstens dem Vorsatze nach, verbunden ist mit der äußeren Buße, bildet das res et signum, res der äußeren Buße und signum für die eigentliche Wirkung (res tantum), d. i. die Nachlassung der Sünde[1]. Die Wirkungsweise wird, ganz mit den Worten Johanns von Freiburg und mit Berufung auf Thomas und Petrus, angegeben als eine instrumental-dispositive; der Ornatus jedoch wird mit keinem Worte erwähnt[2]. — Die traditionellen vier Faktoren der Rechtfertigung nennt Bartholomäus (s. v. iustificatio) motus liberi arbitrii, contritio animi, infusio gratiae, remissio culpae, und erörtert dann kurz die Bedeutung und das Verhältnis derselben. — Über die contritio enthält der gleichnamige Artikel Genaueres. Es wird daselbst zuerst die bekannte Definition des Magisters besprochen (§ 1), dann (§ 2) ganz nach Thomas der Unterschied zwischen attritio und contritio gegeben, und zwar als ein Unterschied des Grades, ohne Rücksicht auf Motive; später (§ 7) werden die ebenfalls aus Johann von Freiburg uns bekannten sechs causae inductivae des Raymund aufgeführt. Wohl kennt Bartholomäus, gerade so wie Thomas, eine Abhängigkeit der contritio von der charitas; aber es ist nicht der Akt, sondern der Habitus der Liebe, der als Kriterium des Unterschiedes in bekannter Weise figuriert. — In traditioneller Weise wird in § 11 und 12 nach der Wirksamkeit der Reue auf Sündenschuld und Sündenstrafe gefragt. In der Beantwortung kehrt die Distinktion des Aquinaten wieder: Die Reue bewirke die Nachlassung der Schuld und ewigen Strafe einerseits als Teil des Sakramentes, und so sacramentaliter, anderseits als Akt der Tugend und so betrachtet ist sie Disposition. Demzufolge dürfte unserem Summisten auch Übereinstimmung mit Thomas zuzuschreiben sein bezüglich des sog. Vorauswirkens des Bußsakramentes in der Reue, auch wenn das nirgends mehr deutlicher ausgesprochen wird. — Die gleiche Übereinstimmung mit Thomas, und zwar eine ausgesprochene, treffen wir bezüglich des Nachwirkens des ficte empfangenen Sakramentes, nur daß Bartholomäus die fictio genauer präzisiert, wenn er (s. v. confessio § 3) die Frage stellt: Utrum confessio facta sine contritione et charitate valeat, ut puta quia non dolet de omnibus vel non vult ab omnibus abstinere. Es ist sofort ersichtlich, daß Bartholomäus mit dieser Erklärung der fictio weiter geht als seine Vor-

[1] S. v. poenitentia 1°, § 14. [2] S. v. clavis § 6.

gänger im Dominikanerorden, wenn er auf die so gestellte Frage eine bejahende Antwort gibt. Er tut dies mit Berufung auf Thomas und mit den Worten des Thomas: Nicht zwar als Akt der Tugend wohl aber als Teil des Sakramentes habe eine solche Beicht ohne charitas Geltung; denn sie ordne den Pönitenten zum Priester; und wenn er auch nicht sogleich die Frucht der Absolution empfange, so werde er es doch mit Verschwinden jener fictio. Der Pönitent sei also nicht verpflichtet, eine solche Beicht zu wiederholen, nur seine fictio müsse er später beichten[1]. Concordat Petrus, fügt Bartholomäus hinzu und zitiert dann noch das Decretum Gratiani[2]. Jedoch verschweigt Bartholomäus nicht, daß Raymund und der Hostiensis[3] eine solche Beicht für ungültig halten. Aber erstere Ansicht scheine die richtigere zu sein, mit Rücksicht auf c. quod quidam de poenit.

Wie bereits erwähnt, bezeichnet der Verfasser der Summa Pisana als Wirkungen der contritio Nachlassung der Schuld und der ewigen Strafe. Aber auch die Schlüsselgewalt erstreckt sich nach ihm instrumentaliter disponendo auf Gnade und Rechtfertigung. Wie bei der Taufe zur Reinigung von der Erbsünde die ablutio, so sei bei der Buße zur Reinigung von der persönlichen Sünde die absolutio wirksam[4]. Auch an dieser Stelle wird nicht weiter bemerkt, in welchen Fällen Nachlassung der culpa und poena aeterna erst bei der Absolution eintrete. Wir dürfen zwar jedenfalls wiederum Übereinstimmung mit Thomas präsumieren, d. h. Rechtfertigung im Falle bloßer attritio, herbeigeführt durch Erhöhung derselben kraft des Sakramentes. Aber interessant ist es, daß auch dieser Praktiker wieder vergißt, auf den „bequemeren Weg" der attritio mit absolutio aufmerksam zu machen und ihn zu empfehlen. — Zur Frage der Wiederkehr der Sünden beim Rückfalle wird abermals fast wörtlich die Antwort des hl. Thomas gegeben[5]. — Auch in der Lehre von der Nachlassung der zeitlichen Strafe, von der Genugtuung und deren notwendigen Eigenschaften kehrt immer wieder Thomas[6]. Poenalia opera müßten die zur Genugtuung auferlegten Werke sein. Denn nur diese wären medicinae der begangenen Sünden und ad cautelam gegen zukünftige. Stellvertretung in der Satisfaktion hält auch Bartholomäus für möglich, freilich eben bloß nach der einen satisfaktorischen Seite hin, während der medizinelle

[1] Vgl. Thomas In Sent., dist. 17, q. 3, a. 4, sol. 1; vgl. S. 22, A. 1.
[2] De poenit. dist. 1, c. 86 mensuram § non ita. [3] Vgl. oben S. 126, A. 2.
[4] S. v. clavis § 6. [5] S. v. poenitentia 1°, § 9.
[6] S. v. satisfactio § 3 ff.

Zweck dabei verloren gehe. Zu erlauben sei Stellvertretung nur im Falle der Unmöglichkeit der Leistung von seiten des Pönitenten, wenn sie auch außer dem Falle der Not möglich sei[1].

Der äußeren Anlage nach ähnlich, jedoch dem Umfange, dem Inhalte und besonders dem Zwecke nach von der eben besprochenen verschieden ist die Summe des Raynerius von Pisa (auch R. von Rivalto)[2]. Sie will nämlich nicht ein Handbuch für die Praxis des Seelsorgers sein, sondern ein Compendium für die Theologiestudierenden, das deshalb das ganze Gebiet der Theologie umfassen soll. Daher der Name Summa universae theologiae, der wohl ursprünglich sein wird, während die Bezeichnung Pantheologia späteren Datums ist, da man anfing, das Werk besonders als eine Materialiensammlung für Prediger zu preisen (so auf Titelblättern älterer Drucke)[3]. Trotz dieses mehr theoretischen Charakters und der späteren Abfassungszeit begegnet uns in diesem Buche viel weniger eine einheitliche und geschlossene Ansicht als in den vorhergehenden Schriften. Es werden unvereinbare Ansichten verschiedener Autoren zusammengereimt oder wenigstens aneinandergereiht, so daß oft (z. B. in Betreff der Absolution) das Vorausgehende durch das Nachfolgende wieder aufgehoben wird. Zwar liefern auch in diesem Werke die Dominikanertheologen, besonders Thomas und Petrus

[1] A. a. O. § 4 und 10.

[2] Als Todesjahr desselben wird 1351 überliefert (vgl. Quétif-Echard I 636; K. L. X² 761). Vermutlich dürfte auch seine Summa zeitlich später fallen als jene des Bartholomäus.

[3] Auch diese Summa war viel verbreitet und wurde bald nach Erfindung der Buchdruckerkunst wie auch noch im 16. und 17. Jahrhundert gedruckt, jedoch mehrfach umgearbeitet, so in einer Neubearbeitung des Minoriten Jakobus Florentinus zu Nürnberg 1474, zuletzt 1670 zu Paris in der sehr eingreifenden Umarbeitung des Johann Nicolai O. Pr., Regens Primarius von St Jakob in Paris. Ich benüzte die Brixener Ausgabe vom Jahre 1580, vom Franziskaner Joh. Franziskus Nardus Fanensis veranstaltet, die leider auch nur nach älteren Drucken gemacht ist und infolgedessen nicht die ursprüngliche Gestalt repräsentieren wird, wenn auch dieser Herausgeber seine eigenen, hauptsächlich durch das Tridentinum veranlaßten Zusätze als solche kenntlich macht und nur am Schluß der einzelnen Absätze anfügt. Obwohl die früheren Bearbeitungen wahrscheinlich nur in Nachträgen des neu erschienenen kanonistischen Materials und vielleicht auch Neugruppierung des Stoffes bestehen wird, so ist doch zu einer vollen dogmengeschichtlichen Verwertung dieses Werkes ein Zurückgehen auf die aus der Abfassungszeit stammenden Handschriften notwendig, was mir allerdings vorläufig nicht möglich war. Ich beschränke mich deshalb hier auch bloß auf eine Skizzierung der oft sehr breiten und infolge der alphabetischen Anlage sehr häufig sich wiederholenden Darlegungen und schließe sie unter einem nicht vollkommen zutreffenden Titel an.

(sc. von Tarantasia) weitaus das größte Kontingent, und speziell von Thomas sind, zitiert wie unzitiert, umfangreiche Stücke aus allen Werken herübergenommen, ohne daß ihm indes irgendwo ausdrücklich eine größere Autorität beigelegt würde als andern. Jedoch werden außer den Dominikanern auch andere Autoren (neben dem Magister und Hugo von St Victor vor allen Alexander von Hales) sowohl in der Einleitung erwähnt wie im Werke selbst zitiert und verwertet. Rayner wollte sichtlich auch in dieser Beziehung die „Universalität" seines Werkes zur Geltung bringen und scheint sie auch zur Geltung gebracht zu haben, wie die Verwendung desselben auch im Franziskanerorden zeigt. — In methodischer Beziehung unterscheidet sich die Arbeit dadurch, daß — in dieser Beziehung wird sie ja wohl ursprünglich sein — jeder Lehrpunkt zuerst positiv behandelt und bewiesen wird (gewöhnlich dreifach: ex auctoritate, ex ratione und ex similitudine), und daß die Einwendungen erst nachträglich erwähnt und besprochen und Nebensächliches als Anmerkungen angefügt werden.

Die allgemeine Rechtfertigungslehre gibt Rayner zweimal sehr ausführlich (unter „Iustificatio" und unter „Liberatio a peccato"). Als die vier erforderlichen Bestandteile werden bei ihm bezeichnet infusio gratiae, praeparatio et assensio animae, compunctio vel contritio cordis, remissio culpae, alles zeitlich in instanti, der Natur nach aber beziehungsweise früher und später (wie bei Thomas)[1]. Von seiten des Willens ist ein bestimmter Grad der sittlichen Kraftanstrengung notwendig, der uns indessen nicht so genau bekannt sei, und können wir deshalb, fügt Rayner hinzu, nicht anders als beten um die Leitung der göttlichen Gnade und dazu tun, was in unsern Kräften steht[2]. Wohl wird die Tätigkeit des freien Willens noch genauer beschrieben im Anschlusse an Lk 7, 47, Spr 10, 12 und Ps 50, 19[3]. Jedoch findet sich weder hier noch sonst irgendwo die erforderliche Reue nach Motiven normiert. Die Unterscheidung von attritio und contritio wird, ausgehend von der bekannten Worterklärung, zunächst allgemein dahin gegeben, daß attritio den noch unvollkommenen Sündenschmerz bezeichne, der noch nicht über alle Sünden sich erstrecke, noch nicht alle Anhänglichkeit an die Sünde ausschließe, überhaupt noch nicht in vollem Gegensatze zur Sünde stehe (attritio non opponitur peccato, contritio vero opponitur pec-

[1] S. v. Iustificatio c. 2—4 und 6; Lib. a peccato c. 7 (ed. cit. I 1204 ff, II 191).
[2] S. v. Gratia c. 3 (I 996).
[3] Lib. a peccato c. 4 ff (II 188).

cato)[1]. Unter den Gründen aber, weshalb die attritio nicht zur contritio werden könne (die Frage im herkömmlichen Sinne verstanden), kommen einigermaßen auch die verschiedenen Motive zur Geltung, wenn Rayner als solche Gründe anführt, 1. weil attritio und contritio eine ganz verschiedene Bewegungsursache haben (gratia gratis data und gratia gratum faciens); 2. weil sie ein ganz verschiedenes principium haben: timor servilis est principium attritionis, timor initialis vel filialis est principium contritionis, und 3. weil die attritio nicht im Gegensatz zur Sünde stehe, wohl aber die contritio. Zitiert werden Thomas, Petrus und Alexander[2]. Sonst erscheint als das wesentlichste Motiv der contritio nur die „offensa Dei".

Rayner ist natürlich ebenfalls Vertreter einer bloß dispositiven Wirksamkeit der Sakramente im allgemeinen[3], wie der Schlüssel im besondern. Durch die virtus clavium, so führt er wiederholt aus, wird der Beichtende dazu disponiert, daß ihm die Gnade eingegossen und die Schuld nachgelassen werden kann. Und diese Wirkung (animam spiritualiter decorare) bringt die Absolution dem Wesen nach und eigentlich, wenn auch nicht in eigener Kraft hervor, sondern nur als Instrument der göttlichen Gnade, während sie die letzte und eigentliche Wirkung weder durch sich noch an sich hervorbringen könne; denn nichts Körperliches könne rein Geistiges wirken und kein Geschöpf die Gnade (Nullum agens creatum potest in gratiam, cum immediate causetur a Deo)[4]. Ja Rayner lehnt selbst den Ausdruck *effective* causare für das Sakrament ab und gebraucht ihn bloß für die göttliche Tätigkeit. Denn so sagt er s. v. Absolutio c. 2, am Schlusse die Tätigkeit des Priesters jener Gottes gegenüberstellend: Dreifach unterscheiden sich beide: Gott allein ist agens principale der Sündenvergebung, der Priester nur agens instrumentale; Gott allein läßt die Sünde nach per modum auctoritatis, der Priester nur per modum ministerii; Gott allein effective, der Priester bloß dispositive[5]. Trotz dieser kleinen Abweichung vom herkömmlichen

[1] S. v. Contritio c. 1 (I 503). [2] Ebd.

[3] S. v. Sacramenta c. 3 (II 895). Zur Erläuterung des „dispositive" wird hier Ambaldus (in Sent. IV) zitiert und als Grund angegeben: Gott allein sei causa effectiva gratiae, die Sakramente könnten die Gnade weder schaffen noch aus der Potenz der Materie eduzieren. Anderorts argumentiert Rayner einfacher (mit Thomas), daß Geschöpfe wie zur creatio, so auch zur recreatio der Seele nur instrumentaliter dispositive beitragen könnten. S. v. Gratia c. 1 (I 994).

[4] S. v. Absolutio c. 1, § 2 und nochmals c. 2; s. v. Clavis c. 6 (I 2 ff 373 f).

[5] Ed. cit. I 4; vgl. 373.

thomistischen Sprachgebrauch lehrt Rayner hier wie anderwärts der Sache nach nichts anderes als Thomas im Sentenzenkommentar. Unbegreiflich ist es deshalb, wenn er unter Clavis, nachdem er in den ersten Kapiteln die vorstehenden Gedanken wiederholt hat, in den Schlußkapiteln (c. 17 und 18) direkt lombardische Ideen vorträgt und in der Erklärung von Mt 16, 18 (und 18, 18) mit Berufung auf Alexander von Hales ausführt: Nur dann binde und löse der Priester gerecht, wenn Gott das Binden oder Lösen beginne und der Priester vollende. Gott aber fange die Lösung an, indem er die Schuld nachlasse, der Priester vollende sie, indem er etwas von der Strafe erlasse. Dies finde seine Veranschaulichung in der Auferweckung des Lazarus. Der Herr erwecke, wenn er die Schuld erlasse, die Jünger lösen den noch gebundenen, indem sie etwas von der Strafe nachlassen; so also beginne der Herr die Lösung, die Priester aber vollenden sie. Wo demnach der Herr nicht beginne, könne auch der Priester nicht vollenden, wie das bei einem ficte Beichtenden der Fall sei. Darnach wird Hugos von St Victor (De sacr. II, p. 14, c. 2) Erklärung zu Mt 16, 18 (dem Urteile des Petrus folge das Urteil des Himmels) entsprechend rektifiziert[1]. Im Kapitel 18 wird „ad maiorem evidentiam" des Gesagten hinzugefügt, der Priester binde und löse auf dreifache Weise: 1. quoad ostensionem, 2. quoad satisfactionem, 3. quoad praecisionem, ersteres, indem er die Nachlassung der Sünde (bzw. deren Behaltung) im Angesichte der Kirche zeige; denn möge auch jemand bei Gott bereits absolviert und des Himmelreiches würdig sein, so sei er es doch noch nicht in der Kirche; quoad satisfactionem binde der Priester durch Auferlegung der Buße und löse er durch Nachlassung eines Teiles der zeitlichen Strafe; quoad praecisionem aber durch Ausschließung aus der Kirchengemeinschaft und Wiederaufnahme in dieselbe[2]. Den unvereinbaren Widerspruch, in welchem diese Stellen mit andern stehen, erkläre ich mir durch kritikloses Exzerpieren, da für ein nachträgliches Einschieben der Stellen vorläufig alle Anhaltspunkte fehlen.

Die Wirkungen des Bußsakramentes im einzelnen werden sowohl unter Absolutio und Clavis wie unter Contritio und Confessio, und nochmals unter Poenitentia aufgezählt und in oben berührter dreifacher Weise bewiesen. Während Rayner an den beiden erstgenannten Stellen sich bloß mit Nachlassung von Schuld und Strafe beschäftigt, werden

[1] S. v. Clavis c. 17 (I 384 f). [2] Ebd. c. 18 (I 385).

an letzterer Stelle als Wirkungen aufgeführt: Peccatorum remissio, virtutum restitutio, operum vivificatio, praemiorum collatio. Und als Wirkungen der contritio erscheinen: Remissio culpae, ablatio poenae, collatio gloriae, während die confessio wieder ein vierfaches wirkt: Culpam dimittit, poenam diminuit, ianuam aperit, fiduciam tribuit. Später (c. 8) werden dann noch acht utilitates der Beicht in rhetorischer Form vorgetragen. — Wie diese Konkurrenz der einzelnen Teile des Sakramentes bezüglich der Wirkungen sich löst, ist nach den bisherigen Ausführungen leicht zu erraten. Rayner bewegt sich in dieser Beziehung vollständig auf thomistischem Geleise. Die Regel ist, daß der Pönitent als contritus zur Beicht geht und Nachlassung der Schuld und Strafe bereits erlangt habe in der Reue. Und das ist auch für Rayner so sehr die Regel, daß er oft[1] vergißt, die andere Möglichkeit auch nur zu erwähnen geschweige zu berücksichtigen, nämlich: Si ante absolutionem aliquis non fuisset perfecte dispositus ad gratiam suscipiendam, in ipsa tamen confessione et absolutione sacramentali gratiam consequeretur, si obicem non poneret[2]. — Ebenso begegnet uns bei Rayner ähnlich wie bei Thomas oft genug der Hinweis darauf, daß auch die bei der Reue schon eintretenden Wirkungen dem Sakrament zugehören, also das Vorauswirken: Wahre Reue ohne Vorsatz der nachfolgenden Beicht sei nicht möglich; die Kraft des Leidens Christi fließe uns nur durch die Sakramente zu, zu welchen sich also der Mensch notwendig in Beziehung setzen müsse; die contritio, insofern sie Teil des Sakramentes sei, wirke nicht bloß disponierend zum Gnadenempfang, sondern sei zugleich werkzeuglich wirksam zur Nachlassung der Sünde: das sind die bekannten, auch bei diesem Autor öfter wiederkehrenden Leitgedanken[3]. Aber auch jener vom Aquinaten nur einmal[4] zur Erklärung eines Einwandes kurz hingeworfene Gedanke (Unterscheidung einer Sündennachlassung bei Gott und bei der Kirche) kehrt wiederholt und in ausführlicher, zugleich etwas umgedeuteter Gestalt bei Rayner: Doppelt verfehle sich der Mensch bei jeder Sünde, gegen Gott und gegen die Kirche, das erste, indem er das Ebenbild Gottes verunstalte, das zweite, indem er der Kirche ein Glied entziehe. So bedürfe es

[1] S. v. Contritio c. 3 4 16; Clavis c. 7 17 18; Confessio c. 36 (I 374 384 f 455 504 ff 520).

[2] S. v. Absolutio c. 1, § 2; vgl. s. v. Clavis c. 6, Confessio c. 8 (I 3 373 423).

[3] Neben Poenit. c. 9 36 u. a. Stellen bes. Contr. c. 16 (I 520) und Confessio c. 7 (I 423).

[4] In Sent. IV, dist. 17, q. 2, a. 5, sol. 1 ad 3.

also auch einer doppelten Aussöhnung, bei Gott — dazu die contritio, bei der Kirche — dazu die Beicht! Das sei der Grund, warum ein Sünder nicht zur heiligen Eucharistie gehen dürfe ohne Beicht, obwohl ihm quoad Deum seine Sünde erlassen sei[1]. Ähnliche Deduktionen finden sich ebenso zum Beweise der Notwendigkeit der Beicht überhaupt[2]. In noch auffallenderer Weise betont die ethische Seite des Rechtfertigungsprozesses auch für die sakramentale Rechtfertigung folgender Gedanke, den Rayner anführt zum Beweise dafür, daß die contritio auch die Sündenstrafe, unter Umständen sogar vollständig tilgen könne. Mehr noch als der äußere Akt, wird ausgeführt, gelte bei Gott dem Herrn der innere Affekt des Herzens. Nun könne aber durch die Akte der äußeren Buße der Mensch von aller Schuld und Strafe der Sünde befreit werden. Also um so mehr durch die inneren Akte, per contritionem et displicentiam peccati[3]. — Auf Grund mehrfacher Andeutungen[4] rechne ich auch Rayner zu denen, welche in echt thomistischer Weise die sakramentale Rechtfertigung nur unter gleichzeitigen Akten der contritio stattfinden lassen. — Die übrigen Detailfragen zur remissio culpae übergehe ich, da sie in keiner Weise Neues bieten.

Auch in der Lehre von der Nachlassung der Sündenstrafe begegnet man Schritt für Schritt dem hl. Thomas, sowohl in der allgemeinen Auffassung des Wesens und des Zusammenhanges der poena aeterna (poena exterminans hostes) mit der poena temporalis (corrigens cives), wie auch bezüglich der Art und Weise der Nachlassung (durch Umwandlung der ewigen und Anpassung der an sich noch nicht zur Abtragung in dieser Welt geeigneten zeitlichen Strafe)[5]. Interessant ist aber, was Rayner zu einer noch genaueren Feststellung der Tragweite der Schlüsselgewalt vorbringt[6]. Drei

[1] S. v. Contritio c. 16 (I 520).

[2] S. v. Confessio c. 8; Poenit. c. 9 (I 423, II 605).

[3] S. v. Contritio c. 17 (I 521 f).

[4] S. v. Confessio c. 8 (I 423): Quandoque enim non conteritur homo peccator ante confessionem, sed in ipsa confessione datur sibi (!) gratia contritionis et per consequens remissio culpae. Gemeint ist natürlich hier wie anderwärts confessio adiuncta absolutione.

[5] S. v. Absol. c. 3 (I 4 f), Clavis c. 7 (I 374), Confessio c. 37 (I 456). Wenn unter Absolutio c. 4 (I 5 f) und teilweise auch unter Clavis c. 7 (I 374) die Nachlassung der ewigen Strafe der Schlüsselgewalt abgesprochen wird und wiederum Hugo von St Viktor entsprechend umgedeutet wird, so ist das nach dem oben (S. 180) Gesagten zu beurteilen.

[6] S. v. Absol. a. a. O. (I 169).

Ansichten bestünden in dieser Beziehung. Die ewige Strafe werde einfachhin durch die Absolution in eine zeitliche umgewandelt, laute die erste Ansicht. Doch diese sei falsch; denn eine solche Umwandlung geschehe ja schon bei der contritio — Rayner läßt hier wieder die andere Eventualität ganz außer Betracht[1] — dort schon werde mit der Schuld stets die ewige Strafe nachgelassen, wie der Magister auf vielfache Weise dartue. Zweite Ansicht: Die ewige Strafe werde bei der contritio verwandelt in eine zeitliche Strafe des Fegfeuers und dann in der Absolution in eine zeitliche des Diesseits. Doch auch dies sei unannehmbar. Denn dieser Meinung zufolge könnte jener contritus, der nicht in der Lage wäre zu beichten, keinerlei satisfaktorische Werke verrichten, bevor er die Absolution wirklich empfangen, was anzunehmen doch ein inconveniens sei. Und darum werde man besser sagen: Schon in der Reue wird die ewige Strafe in eine zeitliche des Diesseits (oder Jenseits) verwandelt; durch die Schlüssel aber werde diese in etwas abgemindert (und zwar proportional zur Reue, zur Beschämung, überhaupt zur ganzen Disposition des Pönitenten). Während Rayner hiermit von Thomas einigermaßen abgeht, wird derselbe an einer späteren Stelle[2] ohne Veränderung abgeschrieben: Die in der contritio (durch die Schlüssel in voto) umgewandelte, aber den Kräften des Menschen noch nicht proportionale Strafe wird in der Absolution umgewandelt in eine zeitliche des Diesseits und so weit abgemindert, daß sie im Verhältnis zu den Kräften des Menschen steht. — Diese noch bleibende zeitliche Strafe wird dann abgetragen durch die aufzuerlegende Genugtuung, aber nur dann ganz abgetragen, wenn letztere dem bloß Gott bekannten Strafrest genau entspreche[3]. — Bezüglich der Stellvertretung in der Satisfaktion vertritt Rayner wieder ganz die Grundsätze des Aquinaten. Das Resumé der langen Untersuchungen faßt er in folgende fünf Sätze zusammen: 1. Insofern die Genugtuungsstrafe den Zweck der Besserung für die Zukunft hat, gibt es überhaupt keine Stellvertretung; insofern sie bestimmt ist ad solvendum debitum, kann einer für den andern Genugtuung leisten. 2. Dem Stellvertreter ist geringere (nicht größere) Strafe aufzuerlegen als dem Pönitenten selbst, weil die in der Stellvertretung liegende Charitas den Wert des Werkes erhöht und gerade die Charitas das Prinzip der Wirksamkeit bildet. 3. Solche Stellvertretung

---

[1] Vgl. oben S. 181. [2] S. v. Clavis a. a. O.

[3] S. v. Poenit c. 24 (II 622), wo ausführlich vier mögliche Fälle behandelt werden.

ist möglich nicht bloß dann, wenn der Pönitent selbst nicht mehr in der Lage ist, die Buße zu vollführen, sondern auch außer dem Notfall. Aber 4. weil die Genugtuung immer zugleich medizinellen Charakter hat, ist sie außer dem Notfalle nicht zu gestatten. 5. Für sich selbst Genugtuung leisten ist Sache der Notwendigkeit, es für einen andern tun, Sache der Charitas[1].

Ausführlich wird von Rayner noch dargestellt das Wiederaufleben der Charitas (= Gnadenstand), der Tugenden, der guten Werke und Verdienste, wobei zugleich auch zur Sprache kommt, was andere unter reliquiae peccati behandeln. Die Hauptsätze sind folgende: Durch die Buße werden die Tugenden wiederhergestellt, insofern sie (d. i. deren Habitus) mit der Gnade verbunden sind, und insofern die Gerechtigkeit, welche in der Rechtfertigung verliehen wird, alle Tugenden in sich schließt. — Die Buße ist aber in dieser Beziehung bloß removens prohibens, nicht causa per se. — Die Verleihung der Tugenden geschieht, wie die Eingießung der Gnade, in einem Augenblicke. Jedoch werden deshalb nicht die Habitus der Sünde (will hier natürlich heißen die sündhaften Gewohnheiten) immer sogleich und ganz weggeräumt, wenn sie auch gemindert und geschwächt werden, wie ja die Leichtigkeit zur Ausführung des Guten mit den Habitus der Tugenden auch nicht immer, sondern nur manchmal verliehen werde[2]. — In Betreff des Wiederauflebens der guten Werke werden die vier Sätze ganz nach Thomas gegeben: Die im Stand der Todsünde vollbrachten Werke sind tot; diese können niemals mehr aufleben; sie sind gleichwohl nicht ganz nutzlos; nur die im Stand der Gnade vollbrachten, durch nachfolgende Sünde ertöteten Werke leben durch die Buße wieder auf[3]. — Bezüglich des Verhältnisses des neuen Gnadenstandes zum früheren lehrt Rayner (wieder mit Thomas), der in der Buße wieder gewonnene Gnadengrad könne gleich, größer aber auch geringer sein als der verlorene; denn er sei abhängig sowohl vom freien Gnadenwillen Gottes wie von der freien Mitwirkung (Disposition) des Pönitenten[4]. — Der neue Verdienststand aber sei bezüglich des praemium essentiale abhängig vom Grade der Charitas, nicht aber bezüglich des praemium accidentale[5].

So ergibt sich also auch für Rayners Pantheologie in den meisten Punkten Übereinstimmung mit Thomas in der Auffassung der Mehr-

[1] S. v. Liberatio a peccato c. 15. Vgl. Poenit. c. 5 7—11 (II 198 f 599).
[2] S. v. Poenit. c. 15 (II 610 f). [3] Ebd. c. 16 (II 611 ff).
[4] C. 17 (II 613); vgl. Charitas c. 14 (I 344).
[5] C. 18 (II 614); vgl. Charitas ebd.

zahl der bisherigen Dominikanertheologen. Daß aber Rayner gerade in Hauptpunkten sich so schwankend, ja widerspruchsvoll ausdrückt, ist wohl, wie schon angedeutet, zu erklären aus der weitgehenden Rücksichtnahme auf die Franziskanertheologie, zeugt aber nicht gerade von einem sehr kritisch angelegten Kopf.

Es zeigt aber außerdem, und darauf sei zum Schluß dieses ersten Abschnittes noch einmal hingewiesen, daß die Dominikanertheologie dieses ersten Zeitraumes noch keineswegs vollkommen identisch ist mit thomistischer Theologie. Während die frühesten Autoren überhaupt nicht ausdrücklich auf Thomas Bezug nehmen, tun es die späteren zwar immer mehr, aber keineswegs ausschließlich, lehnen den Aquinaten vielmehr in einigen Punkten ausdrücklich ab. — Immerhin aber ist in den allermeisten, uns hier beschäftigenden Lehrpunkten eine sehr große Übereinstimmung zu konstatieren, wenn wir von Durands mehrfachen prinzipiellen Abweichungen zunächst absehen. Daß das Bußsakrament ein Sündenerlaßsakrament sei, wird theoretisch von allen zugegeben. Desgleichen die nächste Konsequenz daraus, daß nämlich die Schlüsselgewalt auf die culpa peccati sich erstrecke (eine Ausnahme macht nur der zuletzt angeführte Autor Rayner von Pisa). Den breitesten Raum der Erörterungen aber nimmt bei allen ein die Art und Weise, wie die Wirksamkeit des Bußsakramentes zu denken sei. Zwei Sätze treffen wir auch hier noch bei allen: 1. Die Wirksamkeit kann nur eine dispositive sein; ein Mittelding zwischen dem äußeren Sakrament und der eigentlichen Gnadenwirkung muß die Verbindung herstellen. 2. Die Nachlassung der Sünde tritt in der Regel schon bei der Reue ein. Divergierend aber sind die Ansichten — soweit sich die Autoren überhaupt hierzu äußern — in der Bestimmung jenes Mitteldinges und in der Herstellung der Verbindung von Reue und erst später nachfolgendem äußeren Sakramentsempfang. Während in ersterem Betreff im allgemeinen ein Zurückgehen von der strengen Forderung einer subjektiv aktuellen Disposition auch für die sakramentale Rechtfertigung, wie sie die frühesten Autoren stellen, zu konstatieren ist, bleiben die Ansichten bezüglich des zweiten Punktes wechselnd, wenn man bei dem gänzlichen Schweigen mehrerer Autoren überhaupt ein allgemeines Urteil abgeben darf.

Sämtliche bisher besprochene Schriften fallen nicht über die Mitte des 14. Jahrhunderts herab. Für die zweite Hälfte dieses Jahrhunderts ist, wie in der theoretisch-theologischen Schriftstellerei überhaupt, so im besondern innerhalb des uns hier beschäftigenden Gebietes, eine Pause zu verzeichnen. Es waren eben andere Fragen,

die in jenen Zeiten kirchenpolitischen und religiösen Tiefstandes alle besseren Geister vollauf beschäftigten. Trotz dieses Schweigens dürfen wir aus mehreren Gründen in den Dominikanerschulen für unsere Fragen zunächst ein Fortdauern jener Ansichten annehmen, wie sie Petrus de Palude durch Wort und Schrift zuletzt vertreten. Doch wurde dieser thomistische Grundton im Laufe der Jahre immer mehr durch Durandische, Scotistische (und jedenfalls auch rein nominalistische) Zusätze abgeschwächt. Vor allem die Art und Weise, wie Capreolus fort und fort diese Autoren berücksichtigt, legt diese Annahme nahe. Und eben durch dieses immer mehr sich verstärkende Eindringen fremdartiger Elemente wurde allmählich jene von innen herauskommende Reaktion herangebildet, die zum eigentlichen und strengen Thomismus führte, d. h. zu jener Richtung, die bewußter- und erklärtermaßen ausschließlich die Lehranschauungen des hl. Thomas entwickeln und vertreten will.

Zweiter Abschnitt.

Der Thomismus des 15. Jahrhunderts.

Wie in der zweiten Hälfte des vorausgehenden Jahrhunderts, so beschränkt sich auch in der ersten und größeren Hälfte dieses Jahrhunderts die theologisch-literarische Tätigkeit zumeist auf das praktische (homiletisch-aszetische) und kanonistische Gebiet. Nur die biblische Theologie erfreut sich einer neu erwachenden Liebe. Über unsere Fragen stehen deshalb für diese Periode nicht die gleiche Zahl von Zeugen zur Verfügung, wie für die erste Zeit nach Thomas. Indessen wird die geringe Zahl der angeführten Autoren durch deren Gewicht kompensiert. Es gilt dies vor allem von jenen beiden Söhnen des hl. Dominikus, welche für Theorie und Praxis Richtung gebend gewirkt haben, Capreolus und Antoninus.

§ 1. Johannes Capreolus.

Johannes Capreolus[1], der princeps thomistarum, ist der Begründer des eigentlichen Thomismus und zugleich auch schon dessen berühmtester Vertreter in der vortridentinischen Zeit. Er trägt also

[1] Über die wenigen sichern Daten seines Lebens s. K. L. II² 1926. Über seine dogmengeschichtliche Stellung vgl. Werner, Thomas v. A. III 151; Schwane, Dogmengesch. d. m. Z. 93; Grabmann im Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol. XVI 275 ff.

sein Epitheton in einem doppelten Sinn. Seine Libri defensionum[1], die ihm diesen ruhmvollen Beinamen eingebracht, sind die Verkörperung jener Reaktion, von welcher am Schlusse des vorigen Abschnittes die Rede war. Der Zweck derselben ist Verteidigung der reinen Lehre des Aquinaten, der Effekt aber Sieg desselben (zunächst innerhalb des Dominikanerordens) über die anderweitigen philosophischen und theologischen Richtungen. Inhaltlich bedeutet dieses Werk nicht so sehr eine ganz neue Auffassung der Lehre des hl. Thomas gegenüber jener der Dominikanertheologen des vorausgehenden Jahrhunderts als vielmehr eine Befestigung derselben, wenn man will eine Kodifizierung. Das trifft auch in unsern Fragen zu, soweit eben darin bereits Übereinstimmung der Ansichten geherrscht hatte.

Über die Anlage dieser Libri defensionum ist mit Rücksicht auf das Folgende zu bemerken, daß dieselben keine vollständige Darstellung der Lehre des Aquinaten sein, sondern eben nur die angegriffenen Lehrsätze desselben, oft nur die Beweisführung für dieselben, in Schutz nehmen wollen. Dies geschieht in einzelnen Quästionen, die im allgemeinen sich an die Sentenzen des Lombarden anschließen und so einen Sentenzenkommentar bilden. Jede Quaestio hat drei Artikel, deren erster die Lehre des hl. Thomas gibt, gewöhnlich zerlegt in mehrere Detailthesen (Conclusiones), welch letztere womöglich ganz in Worten des hl. Thomas erläutert und bewiesen werden. Der zweite Artikel bringt die Objectiones gegen diese Lehrsätze, die Gegenargumentationen (oder auch einfach gegenteiligen Ansichten des Duns Scotus, des Durandus, Aureolus u. a. Endlich im dritten Artikel werden diese Gegenargumente der Reihe nach eingehend geprüft und wiederum möglichst mit und aus des Aquinaten Aussprüchen selbst widerlegt. Aus dieser Anlage ergibt sich, daß keine gleichmäßige und allseitige Vollständigkeit der Darstellung zu erwarten ist, indem nur wenige Sätze ex professo behandelt werden, vieles nur nebenbei zur Besprechung kommt und gar manches überhaupt nicht. Außerdem wird erklärlich die manchmal unerträgliche Breite in Punkten, die uns jetzt sehr untergeordnet erscheinen. Und da es hier vor allem ankommt auf die positive Darlegung der Auffassung, welche Capreolus von der Lehre des Aquinaten gehabt, so

[1] Libri quattuor defensionum theologiae divi doctoris Thomae de Aquino (vollendet im Jahre 1433). Erste Druckausgabe 1483, wiederholt 1514 und 1519. Ich zitiere die bekannte Venediger Ausgabe vom Jahre 1589. Die eben erscheinende Neuausgabe von C. Paban et Th. Pègues (Tours, Cattier) konnte ich nicht mehr berücksichtigen.

ist weiterhin klar, daß zunächst der erste Artikel der Quästionen in Betracht kommt. Jedoch enthält oft auch der dritte Artikel neben Wiederholungen noch weitere Ausführungen und Erläuterungen, die ich aber in der folgenden Darstellung und in den Zitaten der Kürze halber ohne weitere Bemerkungen jenen ersteren anfüge, soweit das ohne Beeinträchtigung des Sinnes geschehen kann. Die Stelle (Conclusio) des dritten Artikels entspricht dann jedesmal jener des ersten). — Ausdrücklich ist endlich zur vollen Charakteristik noch zu bemerken, was auch Capreolus selbst zu Anfang seines Werkes ausdrücklich vorbemerkt, daß er in allem nur die Ansicht des hl. Thomas geben wolle, nicht seine eigene, welch letztere vollständig zurücktritt[1]. Und diese Ansicht des hl. Thomas wolle er geben unter Berücksichtigung aller Werke des Aquinaten, vorzüglich aber der Summa theologica, wo Thomas definitiv seine eigensten Ansichten niedergelegt habe, während er in früheren Schriften manches mehr referierend gebracht habe[2]. Doch ist schon bemerkt worden, daß die äußere Anordnung des Stoffes an die Sentenzen des Lombarden (und damit eben auch an den Sentenzenkommentar des hl. Thomas) sich anschließt, und dem ist hier noch beizufügen, daß trotz des soeben angeführten richtigen hermeneutischen Grundsatzes gegebenenfalls doch dem Sentenzenkommentar als dem ausführlicheren Werke der Vorzug eingeräumt wird, wie dies gleich in der ersten uns hier beschäftigenden Frage der Fall ist.

Es ist dies die Lehre von der sakramentalen Wirkungsweise, welche auch bei Capreolus wieder im innigsten Zusammenhange steht mit der Frage nach dem res et sacramentum oder, wie Capreolus diese Zwischenwirkung nennt, der res proxima des Bußsakramentes. Damit verquickt Capreolus außerdem noch auf

---

[1] Sed antequam ad conclusiones veniam, praemitto unum, quod per totam lecturam haberi volo pro supposito. Et est quod nihil de proprio intendo influere sed solum opiniones, quae mihi videntur de mente s. Thomae fuisse, recitare, nec aliquas probationes ad conclusiones adducere praeter verba sua nisi raro. Obiectiones vero Aureoli, Scoti, Durandi, Ioannis de Ripa, Henrici, Guidonis de Carmelo, Garronis, Adam et aliorum S. Thomam impugnantium propono locis suis adducere et solvere per dicta S. Thomae. — Q. 1 in prologum (ed. cit. 1).

[2] Dum enim summam scripsit materias melius digesserat. Et quae prius *secundum aliorum opinionem* locutus fuerat, finaliter suam sententiam proferebat lib. I, dist. 27, q. 2, a. 3 (398 b). Vgl. IV, dist. 22, q. 2, a. 3 v. fin. (253) . . . illam responsionem non ponit tamquam propriam opinionem sed tamquam *recitans dicta priorum* doctorum praesertim magistrorum suorum vel concurrentium . . . in summa multa correxit quae *iuvenis* dixerat in scriptis sententiarum.

Grund einiger Stellen bei Thomas die gratia sacramentalis. — Die Darlegungen über den Ornatus (in Verbindung mit dem dispositive operari) finden sich an der herkömmlichen Stelle IV, dist. 1, über die gratia sacramentalis dist. 2, über beides mit Bezug auf das Bußsakrament in dist. 22, wo auch Thomas erst die Frage nach dem sacramentum, res et sacramentum und res tantum der Buße bespricht. — An erstgenannter Stelle nun wird als dritte Conclusio aufgestellt: Sacramenta novae legis sunt causa gratiae non solum per modum causae sine qua non, immo per modum causae per quam. Und zum Beweise werden ad verbum die langen Ausführungen des hl. Thomas im Sentenzenkommentar angeführt mit der bekannten Dispositive- und Ornatustheorie. Dem fügt Capreolus bei: Ähnlich lehre Thomas in der Summa[1] und in den Quaestiones de veritate[2]; nur tue er an diesen Stellen der vorausgehenden Disposition nicht mehr Erwähnung, sondern scheine zu lehren, daß die Sakramente effective-instrumentaliter die Gnade selbst wirken. Doch seien diese Stellen so zu verstehen, daß die Sakramente effective nur die gratia sacramentalis erreichen, die gratia gratum faciens aber bloß dispositive, wie auch Petrus de Palude meine[3]. Und so wird Thomas ohne weitere Bemerkungen von da an als Vertreter jener bloß dispositiven Wirkungsweise behandelt.

Bezüglich der gratia sacramentalis trägt Capreolus als Ansicht des Aquinaten vor: Sie ist identisch weder mit der gratia gratum faciens noch mit der gratia virtutum et donorum. Dafür ließen sich sowohl aus der Summa[4] wie aus dem Sentenzenkommentar[5] direkte Äußerungen anführen, welche Capreolus folgendermaßen resumiert: Zu speziellen Gnadenwirkungen, welche verschieden sind von den gewöhnlichen Akten der Seelenpotenzen, ist auch ein spezielles Gnadenprinzip (principium gratificum) notwendig. Nun sind aber die neutestamentlichen Sakramente zu derartigen Gnadenwirkungen eingesetzt. Also müssen sie auch je ein solches spezielles principium gratificum erteilen, das indes, weil nicht genauer bekannt, den allgemeinen Namen „Gnade" trägt. Weiterhin scheint aber Capreolus hier mit de Palude, dessen Ausführungen in extenso ohne irgendwelche Gegenbemerkungen wiedergegeben werden, festzuhalten, daß die gratia sacramentalis nicht identisch sei mit jener

[1] III, q. 62, a. 1. — Diese wie die folgenden Stellen aus Thomas werden von Capreolus angeführt.
[2] Q. 27, a. 4. [3] IV, dist. 1, art. 1, concl. 3 (p. 2[b]).
[4] III, q. 62, a. 2. [5] IV, dist. 1, q. 1, a. 4, sol. 5.

dispositio praevia (Charakter und Ornatus). — In langgedehnten Untersuchungen bemüht sich Capreolus, die einem jeden der sieben Sakramente eigene gratia sacramentalis im Geiste des hl. Thomas näher zu bestimmen, kommt jedoch dabei in keiner Weise über Thomas hinaus, sondern schließt seine Ausführungen mit diesem: Weil wir die Akte, zu welchen, und die Defekte, gegen welche die Sakramente gesetzt sind, nicht genauer kennen, darum auch nicht die gratiae sacramentales, die wir ebendeshalb nur mit dem allgemeinen Namen „Gnade" bezeichnen, und weil sie nur allein durch die Sakramente erlangt werden können, „sakramentale" Gnaden nennen. — Das Wesen der gratia sacramentalis im allgemeinen bestimmt Capreolus als etwas Habituelles, sei es ein wirklicher Habitus, sei es etwas einem Habitus Analoges; denn im Anschluß an die erwähnten Untersuchungen erklärt er: Wie die heiligmachende Gnade nicht direkt den Akt der Tugend eliziert, sondern durch Vermittlung eines Tugendhabitus, so eliziert sie auch nicht unmittelbar die Akte, oder nimmt hinweg die Defekte und die Wunden in den Seelenpotenzen, für welche die Sakramente bestimmt sind, sondern mediante aliquo habitu vel se habente per modum habitus[1]. — Daß ich diese Auffassung, wie sie hier Capreolus von der Lehre des hl. Thomas nimmt, als nicht ganz zutreffend bezeichnen muß, lehrt ein Blick auf meine Ausführungen[2] über diesen Lehrpunkt des Aquinaten.

Aus diesen Prämissen wird nun in dist. 22, q. 1[3] die res proxima des Bußsakramentes bestimmt, wobei jedoch die vorstehenden allgemeinen Bemerkungen über Ornatus und gratia sacramentalis mehrfach weitergeführt bzw. stark modifiziert werden. — Die drei Konklusionen der genannten Quästion sind: 1. das sacramentum tantum des Bußsakramentes ist die äußere Buße; 2. res proxima derselben ist die innere Buße; 3. ultima res die Nachlassung der Sünden. Es ist also die zweite Conclusio, die uns hier beschäftigt. Im ersten Artikel wird zur Erläuterung und zum Beweise derselben bloß zusammengestellt, was der Sentenzenkommentar des hl. Thomas in der q. 2 der gleichen Distinktion enthält. Im zweiten Artikel fungiert als Gegner dieser Conclusio in erster Linie Petrus de Palude, der abweichend von Thomas neben der poenitentia interior noch einen ornatus als res proxima annehme, und an zweiter Stelle erst Durandus, der beides für überflüssig erkläre. In den überaus breiten Erörterungen des dritten Artikels aber wird zuerst ein

[1] IV, dist. 2, q. 3, a. 1 und 3, concl. 4 (ed. cit. 37 b f und 41 b ff).
[2] S. 89. [3] Ed. cit. 243 b—250 a.

eigentlicher Ornatus abgelehnt, um dann doch in abgeschwächter Form und in merkwürdiger Verquickung mit der gratia sacramentalis zugelassen zu werden. — Er erinnere sich nicht, beginnt Capreolus, bei Thomas von einem Ornatus im Bußsakrament irgendwo ausdrücklich etwas gelesen noch auch sub vocabulo ornatus etwas gefunden zu haben. Vielmehr verlange Thomas nach mehrfachen Äußerungen der verschiedenen Werke[1] bei Rechtfertigung von Erwachsenen (sc. ratione utentium) nicht bloß eine habituelle Disposition (forma per modum actus primi se habens), sondern eine aktuelle, einen motus liberi arbitrii se habens per modum actus secundi. Und das sei eben der motus contritionis, die poenitentia interior. Von einem Ornatus des Bußsakramentes oder einem anderweitigen actus primus, der verschieden wäre von der contritio, stehe nirgends etwas. Er schließt: Unde de illo ornatu, quem ponunt Petrus et Bernardus de Gannaco et quidam alii, non multum expresse loquitur S. Thomas quoad sacramentum poenitentiae, quantum potui perpendere in dictis suis.

Man könne jedoch sagen, so fährt Capreolus dann wieder weiter, daß Thomas wenigstens in virtute, sententialiter et implicite einen Ornatus lehre, d. h. eine Disposition auf die Gnade, welche nicht bloß ein Akt des Willens, sondern etwas nach Art eines actus primus sei. Als Beweis hierfür wird dann die bekannte Stelle De verit. q. 27, a. 7 angeführt[2], wo Thomas als direkte und unmittelbare Effekte der Sakramente die gratiae sacramentales bezeichne, auf welche die Eingießung oder Vermehrung der heiligmachenden Gnade folge. Dann werden die übrigen von der gratia sacramentalis handelnden Stellen aus Thomas zusammengetragen (vgl. S. 89 ff). Und beiderlei Stellen zu einem Ganzen kombinierend kommt dann Capreolus zu dem Resultate, daß eben die gratia sacramentalis jene zwischen äußerem Sakrament und eigentlicher Gnadenwirkung liegende (habituelle) Disposition sei, welche andere Ornatus nennten: Ex quibus et multis aliis similibus patet quod dispositio ad gratiam gratum facientem quam instrumentaliter effective primo et directe sacramenta inducunt in animam, secundum mentem eius (sc. Thomae) est ipsa gratia sacramentalis, quae quidem non est solus motus liberi arbitrii, immo aliquid se habens per modum

[1] Ausdrücklich angeführt werden der Reihe nach: In Sent. IV, dist. 17, q. 1, a. 3, sol. 2; I II^{ae}, q. 113, a. 3; De verit. q. 28, a. 3 4 5; Quodl. IV, in Sent. IV dist. 18, q. 1, a. 3, sol. 3. „Et multis aliis locis" schließt er diese Aufzählung.

[2] Vgl. S. 89 A. 1.

actus primi, sive sit positivum sive privativum. Et si tale quid vocetur ornatus, concedenda sunt dicta Petri (sc. de Palude) . . . Si autem per talem ornatum intelligat aliquid quartum, quod nec sit gratia gratum faciens nec gratia sacramentalis nec motus liberi arbitrii, neganda sunt dicta Petri, quia poneret pluralitatem rerum sine necessitate et sine sufficienti ratione et sine auctoritate. Capreolus übersieht, daß Paludanus im Falle der sakramentalen Rechtfertigung keinen gleichzeitigen motus liberi arbitrii verlangt, und daß er auch die gratia sacramentalis nicht als etwas für sich Bestehendes neben die heiligmachende Gnade stellt[1]. — Eine weitere Bestätigung der vorgetragenen Auffassung des hl. Thomas findet Capreolus darin, daß nach ihm[2] die Rechtfertigung eines im Schlafe Getauften möglich sei, der zuvor noch nicht völlig hinreichende Akte erweckt habe, und dessen habituell bleibende unzureichende Disposition nun durch die in der Taufe erteilte Disposition ergänzt werde, so daß die Rechtfertigung eintrete. Wiederum berücksichtigt Capreolus dabei weder den Unterschied von Taufe und Buße noch auch den Unterschied, den diese Stelle mit den, die nämliche Schwierigkeit berührenden Stellen in den (späteren) Quaestiones de veritate[3] aufweist[4]. Ferner findet Capreolus seine Auffassung bestätigt durch S. III, q. 62, a. 2, wo die gratia sacramentalis genannt werde aliquod divinum auxilium disponens ad gratiam gratum facientem, welch letztere der finis sacramenti sei[5]. Dieses divinum auxilium könne unmöglich etwas Aktuelles bedeuten und könne also unmöglich im

[1] Die wahre Ansicht de Paludes über das Verhältnis von gratia sacramentalis zur gratia gratum faciens s. oben S. 159. — Wenn Capreolus in dist. 2 (s. oben S. 189) wirklich de Paludes Ansicht über die Verschiedenheit von gratia sacramentalis und dispositio praevia teilt, dann widerspricht er hier sich selbst.

[2] In Sent. IV, dist. 17, q. 1, a. 3, sol. 2 ad 3.

[3] Q. 28, a. 3, ad 2 et 8.

[4] Vgl. S. 62. Die Stelle steht außerdem im Widerspruch mit dem, was Capreolus im unmittelbar folgenden als Ansicht des hl. Thomas vorträgt, wonach bei der Rechtfertigung im Bußsakrament doch neben dieser habituellen Disposition eine aktuelle verlangt wird, so daß niemals die Rechtfertigung selbst im bewußtlosen Zustand eintreten könnte.

[5] Thomas sagt bekanntlich die gr. sacramentalis sei quoddam divinum auxilium *ad consequendum sacramenti finem* und meint damit natürlich den speziellen bei einem jeden der sieben Sakramente verschiedenen Zweck, nimmermehr die allen Sakramenten als Wirkung zukommende heiligmachende Gnade. Dies um so weniger, als Thomas jenes divinum auxilium eben an dieser Stelle als ein addidamentum der heiligmachenden Gnade bezeichnet, welches ihr also nicht vorausgeht, sondern folgt.

Bußsakrament die contritio (lies: poenitentia) interior sein, welche ja ein Akt der Bußtugend sei. Die Stelle zeige also wieder, daß außer der poenitentia interior noch eine andere Disposition anzunehmen sei.

Welches nun diese anderweitige habituelle Disposition, dieses divinum auxilium näherhin sei, das glaubt Capreolus aus S. III, q. 65, a. 1 bestimmen zu können. Dort werde nämlich als primus et directus effectus sacramenti poenitentiae et eius prima res angegeben die sanatio peccati actualis[1]. Diese sanatio sei beim Bußsakramente jenes divinum auxilium, jene Disposition, und zwar sagt er distinguierend und den klaren Sinn der klaren Worte nochmals vergewaltigend, sanatio nicht als actualis mutatio verstanden, auch nicht als terminus mutationis, sondern als principium activum vel passivum disponens ad illam mutationem. Und eben dieses zur poenitentia interior hinzukommende, vom Bußsakrament in erster Linie gewirkte Prinzip, sei es für sich allein oder mit der poenitentia interior zusammengenommen, könne ornatus genannt werden und sei die prima res des Bußsakramentes[2]. — Durch eine solche Kette von unglaublichen Mißdeutungen und Vergewaltigungen kommt der princeps Thomistarum zu seinem Ziele, den überkommenen Ornatus auch für das Bußsakrament wenigstens in etwas zu halten, ohne jene aktuelle Disposition durch die poenitentia interior preisgeben zu müssen, die er in richtiger Weise als unausweichbare Lehre des hl. Thomas erkannt hatte.

Noch behandelt Capreolus jene Schwierigkeit, wie die poenitentia interior res poenitentiae exterioris sein könne, von letzterer nicht bloß angedeutet, sondern auch gewirkt. Nachdem er zuerst die Gedanken des hl. Thomas gegeben (die poenitentia interior sei von der poenitentia exterior gewirkt nicht in ihrem wesentlichen Bestand, sondern bloß akzidentell vervollkommnet, insofern sie von jener gesteigert, formiert und mit der Kraft zur Tilgung der Sünde versehen werde), fügt er von seinem eben gewonnenen Standpunkt aus noch weiter hinzu: Jener oben nachgewiesene Ornatus sei seinem ganzen Wesen nach von der äußeren Buße gewirkt, und zwar in erster Linie gewirkt und sei deshalb noch mehr als die poenitentia interior die prima res des Bußsakramentes; er sei es auch wohl, welcher der poenitentia interior erst jene Vollendung und Formierung und Kraft zubringe, so daß

[1] Thomas freilich redet dort vom Zweck der einzelnen Sakramente.

[2] Ed. cit. 247[a] oben.

er auch in einem gewissen Kausalitäts- (und deshalb Prioritäts-) verhältnisse ihr gegenüber stehe. — Weil ganz und ausschließlich vom Sakramente gewirkt, könne der ornatus auch nur beim wirklichen Empfange des Sakramentes erlangt werden (so wie bei der Taufe der Charakter), während die ultima res durch bloße contritio mit Verlangen und Vorsatz des Sakraments zu erlangen sei. Und ebendeshalb disponiere die interior poenitentia, gleichviel ob attritio oder contritio, in Verbindung mit dem wirklich empfangenen Sakramente mehr und besser auf die Gnade als ohne dieses, weil da eine doppelte Disposition vorhanden sei. — Auch seien diese beiden Dispositionen nach Thomas nicht ausschließlich passive, sondern teilweise auch aktiv mitwirkende Dispositionen, was ich freilich wiederum aus den beiden hierfür von Capreolus zitierten Stellen[1] nicht herauszulesen vermag. — Nach einer abermaligen Schlußformel, in welcher der Ornatus wieder um einen Grad uneingeschränkter zugegeben wird, bemerkt Capreolus noch, Thomas habe an gegenwärtiger Stelle[2] den Ornatus deshalb nicht eigens erwähnt, weil die gratia sacramentalis keinen eigenen Namen habe; weil dieser Ornatus aus andern Stellen genügend zu erschließen sei; auch weil er anderwärts sage, daß das Bußsakrament eine Disposition wirke, wenn der Empfänger kein obstaculum setze (welche Disposition doch kein actus liberi arbitrii sein könne, wie er gezeigt habe); endlich weil Thomas lehre, daß das ficte empfangene Sakrament nachwirke recedente fictione, was ja wiederum nicht möglich wäre, wenn es nicht eine Wirkung im Empfänger zurückließe, welche etwas anderes als ein actus liberi arbitrii sei. — Nun erst geht Capreolus dazu über, die einzelnen Argumente des Paludanus und Durandus zu würdigen, was bei letzterem wieder in ausführlichster Weise geschieht.

Über die Reue handelt Capreolus in dist. 17, q. 1[3], ebenfalls in genügender Breite, ohne die Sache nach irgend einer Seite über das bei Thomas schon direkt ausgesprochene hinauszuführen. Die im ersten Artikel aufgestellten drei Konklusionen finden sich nämlich bei Thomas schon fast wörtlich in dieser Fassung: 1. Der contritus muß im allgemeinen bereit sein, alles eher zu ertragen als eine Sünde zu begehen, brauche das jedoch nicht im einzelnen und aus-

[1] In Sent. IV, dist. 17, q. 2, a. 5, sol. 1 und S. III, q. 86, a. 6.

[2] Dist. 22, wo bekanntlich in q. 2, a. 1, qc. 2 ausführlichst und ausschließlich die poenitentia interior als res et sacramentum behandelt wird, ohne jegliche Andeutung eines ornatus.

[3] Ed. cit. 200[a]—210[b].

drücklich mit Bezug auf die Höllenstrafe oder eine anderweitige Strafe zu versichern. 2. Jeder contritus hat Schmerz und Mißfallen über die Sünde mehr aus dem Grunde, weil sie eine Beleidigung Gottes als weil sie ihm schädlich ist. Die dritte Konklusion betrifft die Kardinaltugend der fortitudo. Die zum Beweise der beiden ersten Thesen beigebrachten Stellen bieten natürlich noch weniger etwas Neues. Der zweite und dritte Artikel beschäftigen sich mit den gegenteiligen Aufstellungen Durands und ergeben für die Auffassung des hl. Thomas ebenfalls nichts Neues. Eine Unterscheidung von attritio und contritio nach Motiven ist nirgends zu finden. — Auch von der zur sakramentalen Rechtfertigung notwendigen Reue spricht Capreolus niemals ausdrücklich. Nur aus dem was gelegentlich der confessio informis (Genaueres im folgenden!) vorgebracht wird, ergibt sich, daß er innerhalb der zur sofortigen Rechtfertigung genügenden contritio und dem vollständigen Mangel einer Disposition eine doppelte attritio annimmt: eine, welche hinreicht, um in Verbindung mit dem Sakramente zu rechtfertigen, und eine zweite, die zwar noch ausreichend ist zum gültigen Empfang, nicht mehr aber zum wirksamen Empfang des Bußsakramentes.

Welche Reue ist also zum wirksamen Empfang notwendig? Die Antwort ließe sich mit genügender Bestimmtheit schon aus den vorausgegangenen Erörterungen über die res proxima abnehmen. Capreolus kommt aber mit noch größerer Bestimmtheit an einer andern Stelle darauf zu sprechen, nämlich bei Behandlung der Frage nach den Teilen des Bußsakramentes [1]. Reue, Beicht und Genugtuung werden als solche bezeichnet und im ersten Artikel (concl. 3) als solche mit Thomas erwiesen. Im dritten Artikel geht Capreolus nach Erledigung der obiectiones dazu über, mit Bezug auf ein spezielles, zuletzt vorgebrachtes Argument die zum Wesen des Bußsakramentes gehörige Reue näher zu bestimmen. Er tut dies durch eine der oben angedeuteten ähnliche Distinktion in primäre und sekundäre Vollständigkeit oder Vollkommenheit des Sakramentes. Zur ersteren Integrität, ohne welche Wesen und Wahrheit des Bußsakramentes nicht bestehen könne, gehörten als Teile Absolution, Beicht und dazu aliqualis displicentia de peccatis, sive sit contritio sive attritio, sive qualiscunque dolor vel detestatio peccatorum. Zur sekundären Vollständigkeit gehörten sacramentum tantum, res tantum und res et sacramentum. Und hierzu sei contritio erforderlich; es genüge nicht

[1] IV, dist. 16, q. 2 (ed. cit. 195 b ff).

irgend ein beliebiger Schmerz, sondern nur allein contritio. — Wer also beichte, so resumiert Capreolus, und gar kein Mißfallen an seinen Sünden habe, der empfange gar nichts, da ein Wesensteil fehle und deshalb überhaupt kein Sakrament zustande komme. Wer beichte, absolviert werde und, zwar nicht contritio, wohl aber einen unvollkommenen Schmerz habe, der empfange das Sakrament und wenigstens eine Wirkung, nämlich das res et sacramentum, welches einige ornatus nennten; jedoch empfange er nicht die eigentliche res sacramenti, Gnade und Nachlassung der Sünde. Derjenige aber, welcher contritio habe, beichte und absolviert werde, empfange voll und ganz das Sakrament und voll und ganz dessen Wirkungen — perfectum recipit sacramentum tam prima quam secunda perfectione et ex sacramento recipit non solum primam, sed ultimam rem sacramenti. Capreolus verweist auf eine spätere ausführlichere Behandlung dieses Punktes und schließt dann: Weil der Schmerz des ersteren Sakramentes (nach der obigen Unterscheidung) nicht formiert sei durch die Charitas wie jener des letzteren, darum könne man ersteres auch sacramentum informe, letzteres sacramentum formatum nennen, und kurzweg sagen: Die contritio sei pars essentialis des formierten Bußsakramentes, nicht aber des informen[1]. Capreolus beruft sich in den eben gebrachten Ausführungen in keiner Weise auf Thomas. Daß er aber auch hier nur Thomas interpretieren will, geht aus dem eingangs erwähnten Charakter des ganzen Werkes hervor. Und die Interpretation ist im wesentlichen auch zutreffend, wenngleich die zur Erklärung herbeigeholte Distinktion in den Werken des Aquinaten keinen Anhaltspunkt mehr hat. Dieses Wesentliche aber ist: Rechtfertigung ist nach der Lehre des hl. Thomas auch bei wirklichem Empfang des Bußsakramentes nicht möglich ohne wirkliche, d. h. aktuelle Kontrition im eigentlichen engeren Sinn. Es stimmt überein mit dem, was sich uns im ersten Teile[2] aus der Lehre von der poenitentia interior als res et sacramentum des Bußsakramentes ergab. — Die Frage, ob Capreolus den Kontritionisten beizuzählen sei, resp. ob nach seiner Auffassung Thomas ihnen beizuzählen sei, beantwortet sich damit von selbst. Nur ist dabei wohl zu beachten, daß die nach Thomas stets erforderliche contritio durch die vom Sakrament gespendete Gnade hervorgebracht wird, wenn die ethische Disposition des Empfängers vor der Absolution bloß bis zur attritio emporgestiegen.

[1] IV, dist. 16, q. 2, a. 3 v. fin. (ed. cit. 199 b). [2] S. 28 und 65.

Capreolus äußert sich meines Wissens nirgends genauer über das numerische Verhältnis des Eintrittes der Wirkungen des Bußsakramentes vor bzw. bei dem wirklichen Empfang dieses Sakramentes. Wir dürfen aber darin ohne Bedenken Übereinstimmung mit den Vorgängern annehmen: In der Regel oder wenigstens ebenso häufig Rechtfertigung bei der contritio cum voto sacramenti als beim aktuellen Empfang. Dies dürfen wir um so mehr, als Capreolus mehr denn einmal Veranlassung nimmt, sich über das kausale Verhältnis dieses vorausgängigen Eintrittes der Wirkungen zu äußern. Genauer tut er das an zwei Stellen und verteidigt das erste Mal das Vorauswirken ganz uneingeschränkt, das zweite Mal mit einiger Reserve. Das erste Mal geschieht es schon in der allgemeinen Sakramentenlehre[1], in Besprechung der Argumente Durands gegen die instrumental-dispositive Wirkungsweise der Sakramente. Durand beruft sich auf den Fall der Eheschließung unter örtlich getrennten Kontrahenten und auf obigen Fall, daß nämlich der Pönitent bei contritio schon lange vor dem wirklichen Empfang des Bußsakramentes dessen Wirkungen erlange. Auf den ersteren Einwurf nun läßt Capreolus zuerst de Palude antworten und fährt dann weiter: Nach dem Geiste des hl. Thomas sei in derartigen Instrumentalursachen, wie es die Sakramente seien, und, wo es sich um rein geistige Wirkungen handle, überhaupt nicht immer notwendig ein contactus corporalis erforderlich; es genüge ein contactus spiritualis per fidem et votum vel desiderium aut propositum. Er verweist hierfür auf S. III, q. 48, a. 6 ad 2 und q. 56, a. 1 ad 3, wo Thomas dem Leiden und der Auferstehung Christi als dem Instrumente der Gottheit eine Kausalität (per modum causae efficientis) unseres Heiles und unserer Auferstehung beilege. Das gleiche, fügt Capreolus dann bei, müsse man gelten lassen bezüglich der Sakramente; auch sie wirken manchmal auf die Gnade bloß per solum contactum spiritualem. — Auf jene andere von Durand gebrachte Schwierigkeit aber antwortet Capreolus: Auch der contritus erhält die Gnade nur durch die Kraft des Sakramentes, das er zu empfangen vorhat, und aus einem geistigen oder virtuellen Kontakt mit dem Sakrament[2]. — An der zweiten der oben erwähnten Stellen ist es abermals Durand, der die

[1] IV, dist. 1, q. 1, a. 3, concl. 3 ad secundum Durandi (ed. cit. 11 f).

[2] Contritus non consequitur gratiam nisi *virtute sacramenti*, quod habet in proposito, et *ex contactu spirituali vel virtuali* ad sacramentum (ebd. [ed. cit. 12a]). Hierzu führt er dann Thomas in Sent. IV, dist. 17, q. 3, a. 1, sol. 1 ad 1 im Wortlaute an.

Darlegungen über das Vorauswirken provoziert[1]. Die innere Buße könne, so lautet dessen erste obiectio, nicht das res et sacramentum der Buße sein. Denn das sog. res et sacramentum setze doch immer und jederzeit das sacramentum tantum voraus als seine Ursache. Das sei aber bei der inneren Buße keineswegs der Fall; im Gegenteil, sie selbst gehe oftmals der äußeren Buße voran. Capreolus antwortet: Allerdings sei im Falle vorausgehender contritio die innere Buße res et sacramentum noch nicht in Wirklichkeit, aber doch in der Potenz (potentia et aptitudine). Ferner sei zu beachten, daß auch diese vorausgehende contritio, um überhaupt interior poenitentia zu sein, stets Vorsatz und Verlangen des Sakramentes zur Voraussetzung habe, also doch dem Sakramente in gewissem Sinn folge. Er führt hierfür die einschlägigen Stellen aus Summa und Sentenzenkommentar des hl. Thomas[2] und die bezüglichen Ausführungen des Paludanus an und danach in ganzer Länge Quodlibetum 5, q. 10[3]. Nach all dem kommt Capreolus zum Schluß: Die innere Buße sei res et sacramentum des Bußsakramentes auch im Falle vorausgehender contritio; sie werde da zwar nicht vom äußeren Sakramente actualiter bezeichnet, sondern bloß aptitudine, sie werde aber actualiter von ihm gewirkt, sei actu res et effectus desselben, weil das Sakrament nicht bloß wirke ut est actu appositum, immo ut est actu desideratum. — Nun fängt Capreolus von neuem an: Man könne aber doch zweifeln, ob hier noch eine wahre Kausalität vorliege. Ursache und Wirkung müßten doch gleichzeitig sein. Hier aber solle das äußere Sakrament, das noch nicht existiere, causa efficiens eines bereits aktuell existierenden Effektes sein. Dabei sollten die Sakramente wirken durch eine in ihnen wohnende Kraft. Wie könne ein ens rationis, wie es das votum et desiderium nach dem wirklichen Empfange sei, Träger einer solchen Kraft sein? Es sei zu antworten: Gott, das agens principale der sakramentalen Wirkungen, kann wirken durch das Instrument des Sakramentes, gleichviel ob es aktuell und real existiert oder ob es bloß in der Erkenntnis und dem Verlangen vorhanden ist, und kann die gleiche oder eine ähnliche Kraft eindrücken und die nämliche Wirkung hervorbringen. Und wenn man dagegen wieder einwende: Diese Existenz des Sakramentes in der Erkenntnis und im Willen sei doch eigentlich nicht verschieden vom Erkenntnis- und Willensakt außer höchstens ratione, und somit bedeute jene Erklärung nichts

[1] IV, dist. 22, q. 1, a. 3 ad primum Durandi (ed. cit. 248[a]).

[2] S. III, q. 84, a. 5 ad 2 und In Sent. IV, dist. 22, q. 2, a. 1, sol. 2.

[3] Alias Quodl. IV, q. 7, a. 10. Vgl. S. 45 ff.

anderes, als daß eben jener Erkenntnis und Willensakt wirksam sei, dann antworte er: Dieser Akt der Erkenntnis und des Verlangens nach dem Sakramente kann in dreifacher Hinsicht genommen werden, 1. an sich, 2. hinsichtlich seines Subjektes, 3. hinsichtlich seines Objektes. Nur in dritter Hinsicht kommt ihm Wirksamkeit zu, d. h. das Sakrament als das Objekt jenes Aktes ist wirksam, gerade so wie auch der Zweck einer Handlung, noch bevor er realisiert ist, den Handelnden in Bewegung setzt. Jedoch fügt Capreolus jetzt an: Credo tamen, quod talis efficientia non univoce attribuitur sacramento, cum dicitur agere et actu susceptum et in proposito vel in voto habitum, sed analogice[1]. — So sucht zwar Capreolus, der Tendenz seines Werkes entsprechend, auch hier den Aquinaten zu halten und mit seinem „Schilde" zu decken, muß aber doch schließlich die Unhaltbarkeit des Standpunktes eingestehen. Es ist dies das erste Bekenntnis von seiten eines prinzipiellen Anhängers des hl. Thomas, daß jenes „Vorauswirken" unvereinbar ist mit einer Auffassung der sakramentalen Wirkungsweise, wie sie mit dem (späteren) Terminus der „physischen Wirksamkeit" verbunden wurde, obgleich man anderseits in dem hl. Thomas einen Vertreter jener physischen Wirkungsweise fand.

An die Lehre vom Vorauswirken schließe ich gleich jene vom Nachwirken des Bußsakramentes an. Capreolus bespricht die Sache an herkömmlicher Stelle[2]. Er formuliert die Frage folgendermaßen: Utrum confessio facta ab illo, qui non est *contritus nec poenitens*, aliquid valeat. Die bezügliche Lehre des hl. Thomas faßt er in drei Konklusionen: 1. Die ohne contritio abgelegte Beicht nützt für die Zeit der Ablegung zur Nachlassung weder der Sünde noch der Strafe. 2. Sie fängt aber an fruchtbar zu werden recedente fictione. 3. Ein derartig Beichtender braucht später bloß seine fictio zu beichten, nicht aber die ganze Beicht zu wiederholen. Als Beweis wird für alle drei Sätze gemeinsam die bekannte Stelle des Sentenzenkommentars des hl. Thomas[3] angeführt und am Schluß die Argumentation zu den einzelnen Konklusionen folgendermaßen formuliert: Zur ersten: Sündennachlassung ist unmöglich ohne Gegenwart von Gnade und Charitas. Wer aber incontritus beichtet, ermangelt der beiden. Ergo. — Zur zweiten: Das Bußsakrament hat nicht geringere Wirksamkeit als die Taufe. Wer aber die Taufe ficte empfangen hat, der erhält die letzte Wirkung (res sacramenti) mit Verschwinden der Fiktion. Also in gleicher Weise bei der Buße. — Zur dritten

[1] Ed. cit. 249[a]. [2] Dist. 17, und zwar q. 2.
[3] IV, dist. 17, q. 3, a. 4, sol. 1.

Konklusion wird der Beweis folgendermaßen formuliert: Auch sonst scheine die Buße der Taufe analog zu sein. Nun aber wird der ficte Getaufte nicht noch einmal getauft. Also braucht gleicherweise der ficte Beichtende nicht noch einmal beichten. — Der dritte Artikel bringt wieder einige Erläuterungen. Nachdem Capreolus zuerst in extenso die Darlegungen de Paludes auf des Durandus Argumente gegen eine solche Erklärung des Nachwirkens angeführt, bemerkt er kurz: Nicht immer sei das Verschweigen der fictio eine Teilung (Unvollständigkeit) des Sündenbekenntnisses, eine Verunehrung des Sakramentes und eine neue spezielle Sünde, und darum nicht immer eine solche Beicht ungültig. Jedoch könne es Fälle von fictio geben, wo Durand und Gottfried (sc. von Fontaines) mit ihrer Verneinung der Gültigkeit einer derartigen Beicht recht hätten, so z. B. wenn der Beichtende überhaupt nicht das Sakrament oder nicht die res sacramenti zu empfangen beabsichtige, oder wenn er gar keine Reue über die Sünde habe, oder Reue ohne Vorsatz oder umgekehrt Vorsatz ohne Reue habe und darauf auch aufmerksam geworden sei. Solche Arten von Fiktion schlössen allerdings das Wesen des Sakramentes und damit jedwede Wirkung desselben aus. Neben diesen Arten von Fiktion gebe es aber noch eine Menge anderer, in welchen die Ansicht des hl. Thomas zurecht bestehe. Danach läßt Capreolus auf die Argumente des zweiten Gegners dieser Lehre, Gottfrieds nämlich, in ganzer Ausführlichkeit Bernhard von Gannat antworten mit seinen uns bereits bekannten eigentümlichen Ansichten. Capreolus fügt denn auch bei, daß neben vielen richtigen Gedanken mehrfache Irrtümer in dieser Antwort enthalten seien, und berichtigt sofort elf derartige „falsa". Das schließliche Resultat lautet: Wenn keinerlei displicentia bei der Beicht vorhanden sei, dann komme überhaupt kein Sakrament zustande und helfe natürlich eine nachfolgende contritio nichts. Wenn aber einiges Mißfallen an der Sünde den Beichtenden erfülle, wenn auch nicht bis zur contritio oder bis zu einer solchen attritio steigend, welche durch die Absolution zur contritio werden könnte, dann sei es ein Sakrament, aber noch unvollkommen in sich und in seiner Wirksamkeit. Die fehlende letzte Vollendung erhalte es durch die nachfolgende contritio[1]. — In dieser eingeschränkten Weise hält also Capreolus das Nachwirken aufrecht.

[1] Ed. cit. 217[a]. — Die Einleitungsworte: „Mihi breviter videtur dicendum" lassen es zweifelhaft, ob Capreolus auch hiermit Thomas geben will oder seine persönliche Auffassung von der Sache (analog der unmittelbar vorausgehenden des Petrus de Palude). Das zweite dürfte das wahrscheinlichere sein.

Gegenüber den bisherigen breiten Erörterungen über Wirkungsweise und jene Zwischenwirkung (res proxima) des Bußsakramentes treten die Ausführungen über dessen eigentlichen Wirkungen (res ultima) sowohl an Umfang wie an Bedeutung zurück. Sie sind teilweise sehr kurz gehalten und bieten nur wenig Neues. — In der 14. Distinktion, wo traditionell die Frage nach den Wirkungen der Buße zum erstenmal gestellt wird, erscheint bei Capreolus[1] (als dritte Konklusion) nur die These: Das Bußsakrament tilgt zuweilen mit der Schuld den ganzen Reatus, zuweilen aber die Schuld unter Belassung des teilweisen Reatus. Die bezüglichen Stellen der Summa und des Sentenzenkommentars faßt er zu zwei Argumenten zusammen: 1. Schuld und Strafe werden nur dann voll und ganz getilgt, wenn die sündhafte aversio und conversio voll und ganz aufgehoben ist. Da aber mit der Zurückwendung zu Gott nicht immer vollkommene Abwendung vom Geschöpflichen verbunden ist, darum auch nicht mit der Aufhebung der Schuld vollkommene Aufhebung der Strafe. 2. Volle Nachlassung findet nur statt, wenn mit der gestörten Freundschaft auch die Gerechtigkeit Gottes vollkommen ausgeglichen ist. Da aber diese zweifache Ausgleichung nicht immer gleichzeitig stattfindet, darum auch nicht immer Tilgung von Schuld und ganzer Strafe. Die langen Erörterungen des dritten Artikels gegen Scotus und Aureolus betreffen nur das Wesen der nach dem Akte der Sünde bleibenden Sünden- und Strafschuld. — Außer der vorgeführten Stelle wird nur noch in dist. 22, q. 1 als dritte Konklusion aufgestellt: Ultima res des Bußsakramentes ist die Nachlassung der Sünde durch die Gnade, und als Beweis die betreffende Stelle aus dem Sentenzenkommentar angeschlossen. Da im zweiten Artikel gegen diese Konklusion keine Einwendungen gebracht werden, wird sie auch im dritten Artikel nicht eigens behandelt. Wenn aber Capreolus bei Besprechung der zweiten Konklusion dieser Quaestio (in Erörterung des näheren gegenseitigen Verhältnisses von ornatus und poenitentia interior[2]) meint, die Nachlassung der Sünde sei ultima res unter jenen Wirkungen, welche das Bußsakrament instrumentaliter-effective wirke, die Gnade aber die instrumentaliter-dispositive gewirkte, also eigentliche ultima res[3], so stimmt eine solche Scheidung natürlich nicht mit des Aquinaten

[1] IV, dist. 14, q. 1, a. 1 (ed. cit. 165). — Etwas abweichend von der gewöhnlichen Terminologie bezeichnet Capreolus die Sündenstrafe im Gegensatz zur „culpa“ kurzweg mit reatus auch reatus peccati.

[2] Vgl. oben S. 193 f. [3] Ed. cit. 247[a].

Lehre vom Wesen der Sündennachlassung[1]. Ihren Ursprung hat diese Idee wieder in Capreolus' unglücklicher Verkettung von ornatus und gratia sacramentalis, welch letztere er für die Buße in der sanatio peccati actualis entdeckt und jetzt mit remissio peccati gleichsetzt.

Die Wiederkehr der nachgelassenen Sünde beim Rückfall wird zwar in einer eigenen Quästion[2] behandelt, aber weder die positive Darlegung im ersten Artikel noch die Verteidigung bietet für unsere Interessen etwas wesentlich Neues. Die vier Konklusionen des ersten Artikels lauten: Die einmal nachgelassenen Sünden können wiederkehren weder 1. quoad identitatem actus, noch 2. quoad identitatem culpae vel maculae, noch 3. quoad identitatem reatus, also 4. non in se, sed in suo effectu (Erschwerung der folgenden Sünden durch die darin liegende Undankbarkeit). Die Erörterungen des dritten Artikels drehen sich einerseits um die hypothetische Möglichkeit einer Wiederkehr für die potentia absoluta Gottes, anderseits um die Abtragung der zeitlichen Strafe in der Hölle.

Was Capreolus über Nachlassung der Strafe bietet, ist alles bereits[3] dargelegt. Nur über die Genugtuung wird mit einer größeren Breite in dist. 15, q. 1 gehandelt. Jedoch fällt auch hier der Hauptteil der Erörterungen über den Rahmen unseres Themas hinaus. Die Konklusionen des ersten Artikels sind folgende vier: 1. Der Mensch kann Gott Genugtuung leisten nur in Kraft des Verdienstes Christi. 2. Niemand kann Genugtuung leisten für eine Sünde unter Beharren in einer andern. 3. Wenn jemand durch contritio Nachlassung der Sünde erlangt hat, aber dann wieder in Sünde fällt, so kann er in diesem Stande nicht Genugtuung leisten (daß Capreolus hier die allgemein lautenden Stellen des hl. Thomas beschränkt auf die durch contritio nachgelassenen Sünden, ist unmotiviert). 4. Die außer dem Gnadenstand vollbrachten Werke sind weder satisfaktorisch noch verdienstlich; nicht einmal ein temporale praemium können sie im eigentlichen Sinn verdienen. Die Erörterungen des dritten Artikels bringen für die positive Seite der in der zweiten und dritten Konklusion ausgesprochenen Lehre nichts Neues, sind auch größtenteils nur Exzerpte aus de Palude.

Über Wiederaufleben der Gnade, der Tugenden und Verdienste handelt Capreolus in dist. 14, q. 2. Die Lehre des hl. Thomas faßt er in zwei Thesen: 1. Durch die Buße werden die Tugenden wiederhergestellt. Denn alles was die heiligmachende

[1] Vgl. S. 58 ff. [2] Dist. 22, q. 2. [3] Oben S. 201.

Gnade wiederbringt, bringt auch die Tugenden. Das Bußsakrament aber erteilt die verlorene Gnade wieder, also auch die Tugenden. 2. Der Pönitent erhebt sich von seinem Falle nicht immer im gleichen Gnaden- und Tugendstand, sondern zuweilen in einem geringeren. Gegen die erste conclusio besteht kein Widerspruch. Die zweite wird gegen die Argumentationen Duns Scotus', Aureolus' und Heinrichs von Gent verteidigt und (mit Beiziehung aller einschlägigen Stellen des hl. Thomas sowie der apologetischen Abhandlungen Bernhards von Gannat gegen Heinrich) der Standpunkt des Aquinaten noch genauer dargelegt. Gegen Duns Scotus wird vor allem das primäre Prinzip alles Verdienstes, die Gnade und Charitas betont; sie komme auch beim Wiederaufleben der Verdienste in erster Linie in Betracht. Je nach dem Grad des Gnadenstandes (bzw. nach der Intensität der motus liberi arbitrii in der Rechtfertigung) werde also der Verdienstesstand gleich, größer oder geringer sein als früher. Gleichwohl finde ein Aufleben nicht allein bloß secundum praemium accidentale statt, sondern immer auch secundum praemium essentiale. Die wirkliche Glorie des Himmels aber werde ohnehin nach Maßgabe der charitas finalis zugeteilt. — Bezüglich der Vermehrung des Verdienstesstandes statuiert Capreolus einige Differenz zwischen Sentenzenkommentar und Summa. Festzuhalten sei, was Thomas finaliter in der Summa lehre, daß nämlich jeder verdienstliche Akt Vermehrung der Glorie nur mittelbar in der Weise wirke, daß er zunächst Vermehrung der Charitas (des Gnadenstandes) verdiene und erst durch diese Vermehrung der Glorie, die von dem Grad der Gnade bestimmt werde. Jene Vermehrung der Gnade erfolge übrigens nicht immer sogleich, sondern erst bei gehöriger Disposition für Vermehrung derselben.

Die unverhältnismäßige Länge der Ausführungen über die res proxima samt den damit zusammenhängenden Fragen zeigt, darauf sei zum Schluß kurz hingewiesen, daß es auch bei Capreolus das Problem der Versöhnung der objektiv-sakramentalen Wirksamkeit mit der subjektiv-ethischen Seite des Rechtfertigungsprozesses ist, welches am meisten Mühe macht. Daß Capreolus den subjektiven Faktor im Geiste des Aquinaten voll und ganz auch bei der sakramentalen Rechtfertigung wiederum zur Geltung gebracht hat, darin besteht sein Verdienst. Seine Schwäche aber ist, daß er von dem einer extremen Konsequenz entspringenden Ornatus auch bei der Buße, wo doch die poenitentia interior bereits die Stelle einer Disposition versieht, sich nicht losmachen konnte und lieber zu jenen argen Mißdeutungen der gratia sacramentalis sich verstand. Zwar strebte

Capreolus eine organische Verbindung der habituellen Disponierung durch den Ornatus mit der aktuellen Disponierung durch die innere Buße an, und darin liegt eine Weiterbildung; aber gleichwohl wird ihm jener Vorwurf nicht erspart bleiben, den er selbst[1] dem Paludanus gemacht.

§ 2. Johannes Nider.

Gleichzeitig mit dem eben behandelten französischen Thomisten lebte und wirkte in Deutschland ein anderer Dominikanertheologe, dessen Einfluß jedenfalls nicht geringer war als jener des Capreolus gewesen, Johannes Nider. Es ist schwer zu entscheiden, ob Nider diesen Einfluß mehr durch seine literarische Tätigkeit ausgeübt oder durch persönliche Wirksamkeit als Lehrer, Prediger, Confessarius, Klosterreformator, Konzilstheologe und Gesandter[2]; jedenfalls liegt er mehr auf dem praktischen wie auf dem wissenschaftlichen Gebiete. Indessen ist sein Name auch auf letzterem ein gefeierter, erworben sowohl durch seine zweimalige Lehrtätigkeit an der Wiener Universität, deren theologischer Fakultät er als Professor von 1422—1428 und von 1435 bis zu seinem im Jahre 1438 erfolgten Tode angehörte, wie auch durch eine Anzahl von Schriften, die wohl aus jener Lehrtätigkeit unmittelbar hervorgingen. Letzteres gilt jedenfalls für jene beiden Werke, die für unsere Zwecke zunächst in Betracht kämen, Sentenzenkommentar und Compendium der Theologie. Aber so überaus weit und zahlreich Niders moralische, bzw. pastoraltheologische Traktate (Manuale confessorum, De morali lepra, Praeceptorium divinae legis u. a.) handschriftlich und alsbald auch gedruckt verbreitet wurden: von jenen beiden fehlt jede Spur[3]. Das Manuale confessorum aber beschäftigt sich nicht im geringsten mit theoretischen Erörterungen, sondern ist eine rein praktisch gehaltene Anweisung für den Confessarius über das, was er zu beachten hat vor der Beicht (Pars 1 der gen. Schrift: Kenntnis der

[1] Oben S. 192.

[2] Vgl. Quétif-Echard I 792 (und II 822); Schieler im K. L. IX² 342 und in einer eigenen Schrift: Magister Johannes Nider (Mainz 1885).

[3] Zwar führt Chr. Th. de Murr in seinen Memorabilia Bibliothec. publ. Norimbergensium I, Norimbergae 1786, 241 unter den lateinischen Handschriften der Nürnberger Stadtbibliothek auch einen Kommentar zum ersten und zweiten Buch der Sentenzen und Quaedam in lib. IV Sent. auf. Aber nach den gütigen Mitteilungen durch Herrn Archivrat Dr Mummenhoff enthalten die beiden Codices Cent. II, n. 8 und 9, 2°, welche allein in Betracht kommen könnten, von Nider bloß Sermones und das Praeceptorium.

reservierten Sünden und Zensuren), in der Beicht (Pars 2: Fragepflicht, die aufzuerlegenden Bußwerke und Besserungsmittel, die verschiedenen Absolutionsformeln) und nach der Beicht (Pars 3: Restitution und Satisfaktion).

Von einigem Interesse ist nur die Anweisung, welche Nider in p. 2, c. 4 (zweite Hälfte[1]) dieses Manuale gibt in Betreff der Art und Weise, wie sich der Confessarius vergewissern soll über die Disposition des Pönitenten. Nider sagt, „vergewissern, ob er contritus sei." Der Beichtvater brauche, so meint Nider, vom Pönitenten nicht etwa einen Eid verlangen oder ein Gelübde oder sonst eine Form der Verpflichtung über Enthaltung von der Sünde, ausgenommen derselbe wäre exkommuniziert oder hätte Schadenersatz zu leisten. Vielmehr sage Humbertus, es genüge, daß der Pönitent einen guten Vorsatz und Willen habe, sich in der Zukunft von jeder Todsünde zu enthalten und ein Mißfallen an den vorhergegangenen. Cancella aber lehre: Der Beichtvater frage das Beichtkind, ob es bereit sei, mit der Hilfe Gottes sich fernerhin zu enthalten von den Sünden. Wilhelm von Paris aber meine noch etwas milder: Schon vor dem Sündenbekenntnis solle der Confessarius nach der Disposition fragen und, wenn der Beichtende bereit sei, sich vertrauensvoll der Barmherzigkeit Gottes anheimzugeben, und zwar aus Liebe zu Gott, dann brauche der Beichtvater nicht mehr in Sorge zu sein über das Heil desselben. Denn wer könnte zweifeln, daß einen solchen Gott bereits vollkommen besitze. Petrus de Palude aber sage: Es frage der Priester den Beichtenden, ob er Reue habe, und wenn dieselbe ungenügend ist, ob er Verlangen nach hinreichendem Schmerz habe und Mißfallen darüber, daß er einen genügenden Schmerz nicht besitze. Damit gebe der Beichtvater sich zufrieden. Es werden hierzu angeführt Ps 118, 20: Concupivit anima mea desiderare iustificationes tuas, und der Ausspruch des Vaters des Mondsüchtigen (Mc 9, 23): Credo Domine, adiuva incredulitatem meam. — Ist in dieser Anweisung für die Praxis große, im letzten Zitat übergroße Milde geraten, so wird im Prinzip an der Notwendigkeit der contritio auch für die sakramentale Rechtfertigung festgehalten. Doch sind bei der wenig bestimmten Fassung des Ganzen nicht allzu bestimmte Schlüsse zu machen, vielmehr der Verlust jener Werke zu bedauern, die uns einen genaueren Einblick in Niders theologische Lehranschauungen ermöglicht hätten.

[1] Die von mir benützte Kölner Druckausgabe o. O. u. J. (Hain 11841) ist noch nicht paginiert.

§ 3. Der hl. Antoninus.

Dem Charakter der schriftstellerischen Tätigkeit Niders ähnlich ist die eines italienischen Ordensgenossen desselben, nämlich des Antonius de Forciglione, des späteren heiligen Erzbischofs von Florenz mit dem bekannteren Namen Antoninus[1]. Wie bei Nider, ist auch bei ihm der Zweck der Schriften, selbst wenn sie in der Anlage und Durchführung zunächst wissenschaftliche Gestalt tragen, stets auf das Praktische gerichtet. Im Unterschiede zu Nider aber sind uns seine Schriften alle erhalten und fast alle durch den Druck leicht zugänglich gemacht. - Für unsere Zwecke kommen vor allem zwei derselben in Betracht, die Summa theologiae und die Summa confessionalis. Erstere[2] ist nicht eine theologische Summa im bisherigen Sinne des Wortes, sondern eine, und zwar die erste moral-theologische Summa, im allgemeinen sich an die Secunda des hl. Thomas anschließend, jedoch mit erweiterter Ausführung und mit eingehender Berücksichtigung besonders auch der nachthomistischen Dominikanertradition, sowie mit mehrfachen Einschaltungen neuer Materien, darunter auch der Sakramentenlehre. Der oben angedeutete Charakter der literarischen Tätigkeit Antonins kommt in besonderer Weise in der Summa zur Geltung. Sie ist nicht für die Schule geschrieben, sondern wie Antonin selbst vorbemerkt, vor allem für Beichtväter und Prediger. Daraus erklärt sich die eigentümliche Art der Darstellung, daß die einzelnen Fragen zunächst in freier rhetorisch-schwungvoller, paränetisch-aszetischer Form — „per modum sermonis" steht manchmal der Kapitelüberschrift meiner Ausgabe beigefügt — mit einer weitgehenden Schriftakkommodation behandelt werden und dann erst „per modum doctrinae" in scholastisch-wissenschaftlicher Weise. Und hier bringt Antonin natürlich nicht etwa neue originelle oder weiterbildende Gedanken, sondern zunächst die Lehre des hl. Thomas in der Erklärung und Auffassung der älteren Dominikanertheologen. Namentlich ist es in der Sakramentenlehre de Palude, den er immer und immer wieder zur weiteren Erläuterung anführt, um ihm am

[1] Genaueres bei Quétif-Echard I 817 und in der Vita des Heiligen, welche am Anfange des ersten Bandes der Veroneser Ausgabe (1740) seiner Summa steht. Vgl. K. L. I² 983 ff.

[2] Sehr früh in zahlreichen Ausgaben verbreitet (Hain Rep. hat 18 Nummern, 1242—1259, wobei freilich die Teilausgaben auch mitzählen). Ich zitiere genannte Veroneser Ausgabe vom Jahre 1740.

Schluß seine Zustimmung zu erteilen. Jedoch wird das letztere auch mehrfach unterlassen, so daß man dann im Zweifel bleibt, was des Verfassers eigene Ansicht ist. — Neben diesem Hauptwerke kommt das für die unmittelbare Verwendung in der Praxis verfaßte Konfessionale fast nicht mehr in Betracht, da ja auch die Summa die Praxis eingehend berücksichtigt und das Konfessionale selbst vielfach nur ein (von Antonin selbst gemachter) Auszug aus der Summa ist[1].

Als echter Vertreter des älteren Thomismus ist St Antonin vor allem Anhänger einer bloß dispositiven Gnadenwirksamkeit der Sakramente, die er als Lehre des hl. Thomas festhält. Nachdem er nämlich die Auffassung der Sakramente als einer bloßen conditio sine qua non für die Gnade als ungenügend abgewiesen und (mit Petrus de Palude und Johann von Neapel) deren Abweisung begründet, wird jene instrumental-dispositive Wirksamkeit, wie sie Thomas im Sentenzenkommentar gibt, vorgetragen als (endgültige) Lehre desselben, und zwar in der näheren Präzisierung durch jene drei Konklusionen des Paludanus[2], die er samt den Beweisgründen ausführlich wiedergibt[3]. Nur weist die zweite Konklusion gegenüber jener de Paludes eine kleine Erweiterung auf, indem Antonin neben der heiligmachenden Gnade auch die gratia sacramentalis ausdrücklich nennt und von ihr erklärt, daß sie geradeso wie die heiligmachende Gnade selbst gewirkt werde[4]. Ob diese Beifügung eine beabsichtigte

[1] Dieses Konfessionale, welches unter verschiedenen Namen verbreitet wurde, setzt sich aus drei Teilen zusammen: 1. De confessore, 2. Interrogatorium, 3. De restitutionibus. Der erste Teil deckt sich fast vollständig mit Summa pars III, tit. 17 und c. 18—19 des tit. 14, der dritte Teil aber mit Summa pars II, tit. 2, wofern er nicht vollkommen damit identisch ist. Diese drei Teile sind sowohl zusammen wie einzeln unendlich oft gedruckt worden, ebenso wie die beiden ursprünglich italienisch verfaßten, aber auch in lateinischer Übersetzung unter ähnlichen Namen verbreiteten Specchio di coscienzia und Medicina della anima. Hain zählt bis 1500 73 verschiedene Drucke (n. 1162—1234, Teilausgaben und italienische Ausgaben eigens gezählt). Die Straßburger Ausgabe von 1499, die ich benütze, enthält die drei Teile und nennt sich auf dem Titelblatte: Confessionale dñi Antonini archiepiscopi Florentini, am Schlusse aber: Utilissima confessionis summula a reverendissimo in Christo patre ac domino Antonino archiepo Florentino edita. — Vgl. auch das ausführliche Verzeichnis der Werke des Heiligen am Schluß der Einleitung zur genannten Ausgabe der Summa (I, col. 71).

[2] Oben S. 154.

[3] Summa III, tit. 14, c. 10 (ed. cit. III, col. 685).

[4] Secunda conclusio est, quod sacramenta attingunt ad productionem dispositionis ad gratiam, quae est character vel ornatus *et pari ratione ad sacramentalem gratiam*. Die Fassung der These ist nicht sehr glücklich, da aus ihr nicht klar wird, ob das dritte „ad" mit dem zweiten oder aber mit dem ersten „ad" gleiche

Spitze gegen jene (oben S. 191 ff) viel erörterte Auffassung des Capreolus von der gratia sacramentalis haben soll, läßt sich mangels bestimmterer Andeutungen nicht sagen: tatsächlich schließt sie dieselbe aus. Gleichlautende Bemerkungen werden in dem nachfolgenden Abschnitte (§ 6) noch öfter wiederholt, wo Antonin im Anschlusse an die allgemeine Lehre vom character sacramentalis sich über Zweck, Wesen und Dauer des Ornatus und einigen damit zusammenhängenden Fragen äußert. Die vier nicht charakterisierenden Sakramente, so führt er aus, erteilen nach der Lehre des hl. Thomas einen Ornatus; und dies nach der Ansicht einiger zwar immer wegen der gratia sacramentalis, jedoch nicht immer wegen der gratia gratum faciens, welche ja der contritus schon besitze. Mit Petrus de Palude halte er jedoch als das Richtigere fest, daß nicht bloß beim attritus, sondern ebenso beim contritus dieser Ornatus auch mit Rücksicht auf die heiligmachende Gnade gewirkt werde, obwohl letztere einer solchen Disposition nicht mehr so sehr bedürfe. Denn warum solle der besser auf den Empfang des Sakramentes sich vorbereitende Pönitent weniger die Wirksamkeit des Sakramentes an sich erfahren als jener, der sich nicht so gut vorbereitet habe? Die doppelte Disposition wirke dann bei einem solchen auch viel reichere Gnade. — Vom Charakter der drei andern Sakramente unterscheide sich der Ornatus besonders dadurch, daß der Charakter auch einem fictus, d. i. gänzlich der ethischen Disposition entbehrenden Pönitenten erteilt werde, wenn er nur die Absicht habe, das Sakrament zu empfangen, während der Ornatus z. B. einem solchen, welcher gar keine Reue habe oder eine Sünde verschweige, nicht zu teil werde. — Seinem Wesen nach sei der Ornatus weder Potenz noch Habitus, sondern eine passive Disposition (dispositio non ad agendum, sed ad recipiendum). Antonin fügt erläuternd bei: Sicut enim per actum contritionis est homo dispositus naturaliter ad habendum gratiam gratum facientem, sic est per ornatum sacramento impressum ad gratiam gratum facientem et gratiam sacramentalem. — Über die Dauer des Ornatus trägt Antonin zwei Ansichten vor, ohne sich für die eine oder die andere ausdrücklich zu entscheiden. Die einen ließen den Ornatus dauern bloß bis zum Empfange der Gnade, erklärten ihn also als reine Disposition, welche mit Eintritt der neuen Form verschwinde. Andere aber ließen ihn dauern, solange die Gnade dauere,

„ratio“ hat. Die nachfolgende Beweisführung wie anderweitige (oben im Text noch anzuführende) Äußerungen über die gratia sacramentalis zeigen, daß ersteres der Fall ist.

ohne daß dadurch eine Wiederholung des betreffenden Sakramentes (sc. während der Dauer des Gnadenstandes) unmöglich würde. Denn bei diesen Sakramenten werde die Gnadenwirkung nie so vollständig erteilt, daß nicht eine Steigerung möglich und also ein wiederholter Empfang erlaubt wäre, wie dies z. B. beim Bußsakrament der Fall sei bezüglich der Nachlassung der Sündenstrafe und Sündenfolge. Wenn also der Pönitent neuerdings beichte, werde kein neuer Ornatus gegeben, sondern der früher erteilte verstärkt, während er bei seltenem Empfang auch sich vermindern könne[1]. — In dem hierauf folgenden Abschnitt wird die gratia sacramentalis mitsamt der heiligmachenden Gnade als *secundus effectus* der Sakramente bezeichnet und behandelt und dabei nur mehr deren Verhältnis zur heiligmachenden Gnade dargelegt. Der gewöhnlichen Ansicht stellt auch Antonin (gleich Petrus de Palude) die „singuläre" des hl. Thomas gegenüber. Die gewöhnliche Ansicht lautet: Die sakramentale Gnade unterscheide sich von der heiligmachenden Gnade nicht anders, als die durch die Kunst des Arztes herbeigeführte Gesundheit sich unterscheide von der durch die Natur gegebenen. Die opinio singularis des hl. Thomas wird aus Sent. IV, dist. 1, q. 4, a. 5 und ergänzungsweise S. III, q. 62, a. 2; Sent. IV, dist. 8, q. 2, a. 2 dargelegt, ohne daß ein Wort der Zustimmung oder Ablehnung den Standpunkt des Verfassers verriete[2].

Mit der nämlichen Bestimmtheit wie in der allgemeinen Sakramentenlehre wird die Ornatustheorie auch in der Lehre vom Bußsakrament vorgetragen, und zwar wieder als Lehre des Aquinaten vorgetragen. Dazu wird auch von Antonin die poenitentia interior (i. e. contritio) als res et sacramentum des Bußsakramentes bezeichnet. In der näheren Bestimmung des Verhältnisses der beiden geht er aber über Paludanus nicht hinaus. Die contritio sei Disposition des Willens für die heiligmachende Gnade, der Ornatus aber für die gratia sacramentalis. Im attritus sei (als res et sacramentum) der Ornatus, wenn auch nicht die contritio, im contritus aber neben der contritio auch der Ornatus, also eine doppelte Disposition, die eine vom Sakramente, nämlich der Ornatus, die andere vom freien Willen, nämlich die contritio[3]. Durch diese letzte Beifügung wird allerdings die poenitentia interior (contritio) als Wirkung

[1] S. theol. III, tit. 14, c. 11, § 6 (col. 694 f). [2] Ebd. § 7 (col. 695).

[3] Poenitentiae enim sacramentum non imprimit characterem sed ornatum. Et contritio quidem est dispositio respectu liberi arbitrii et res et sacramentum respectu gratiae gratum facientis, ornatus autem respectu gratiae sacramentalis. Et in attrito est ornatus etsi non contritio. In contrito est etiam ornatus. Unde

des Sakramentes eigentlich aufgegeben und das unmittelbar Vorhergehende faktisch, wenn auch unbewußt und unbeabsichtigt, negiert; außer man wollte etwa jenen Gedanken ergänzen, der allerdings echt thomistisch ist, aber meines Wissens bei Antonin nirgends sich ausgesprochen findet, nämlich daß auch jene Gnade, mit deren Hilfe sich der Wille bis zur contritio erhebt, vom Sakramente stamme. Damit stimmte überein, daß auch nach Antonins Ansicht die Sündennachlassung in der Regel schon bei vorausgehender contritio eintrete und nur in den selteneren Fällen bei attritio erst in der Absolution. Die Notwendigkeit der nachfolgenden Beicht des contritus begründet übrigens Antonin bloß durch den Hinweis auf das Gebot und auf die Ungewißheit, ob man wirklich wahre contritio gehabt, während ich den übrigen Gedanken des hl. Thomas über den Zusammenhang der vorausgehenden contritio mit der nachfolgenden Absolution (Vorauswirken) nirgends begegnet bin. Unterlasse man die Beicht, fügt Antonin bei, so kehrten zwar die Sünden nicht wieder zurück, aber man begehe eine neue Sünde[1].

Die spezielle Reue- und Rechtfertigungslehre des hl. Antoninus weist gleichfalls keine wesentlichen Fortschritte auf. Eine Unterscheidung von attritio und contritio nach Motiven kennt Antonin nicht; letztere ist eben gegenüber ersterer dolor perfectus und dolor gratia informatus. Einen Übergang der attritio in contritio hält er mit Thomas für unmöglich in numerisch ein und demselben Willensakte; jedoch sei erstere die Disposition für die letztere und gehe in letztere über prout est unus actus secundum speciem. — In weiteren Erörterungen, die fast unverändert aus de Palude herübergenommen sind, wird die absolute Notwendigkeit der contritio (= aversio a peccato in Deum) zur Nachlassung einer schweren Sünde, die Bereitwilligkeit des contritus, lieber die größte Strafe zu leiden als zu sündigen, dargetan und werden schließlich jene sechs causae inductivae der contritio in der herkömmlichen Reihenfolge (s. S. 122 f) aufgezählt[2]. — Trotzdem nun Antonin hier wie auch anderwärts in

et maior gratia infunditur respectu duplicis dispositionis, sc. sacramenti, quae fit per ornatum et liberi arbitrii, quae fit per contritionem. S. theol. p. III, tit. 14, c. 17 (col. 756). Die Stelle enthält neben dem oben im Text berührten auch noch einen Widerspruch mit den früheren (oben S. 208) Äußerungen über das Verhältnis des Ornatus zur heiligmachenden und sakramentalen Gnade.

[1] Ebd. c. 18 (col. 764).

[2] Ebd. § 1, 4 und 5 (col. 765 ff). Übereinstimmend sind seine Anweisungen für die Praxis: Contritus debet magis diligere Deum quam seipsum. Culpa autem est contra Deum, poena vero est contra seipsum. Ideo debet contritus eligere,

gelegentlichen Bemerkungen uneingeschränkt sich für die Notwendigkeit der contritio ausspricht, glaube ich, mit Rücksicht auf obige[1] Äußerungen über das res et sacramentum bei einem attritus sowie mit Rücksicht auf die fast durchgehende Übereinstimmung mit de Palude, daß man Antonin nicht den Kontritionisten beizählen dürfe, und daß ihm für die sakramentale Rechtfertigung eine bloß habituelle contritio (durch Formierung der attritio) genüge[2].

Vollkommene Übereinstimmung mit de Palude treffen wir weiterhin in der Frage über die Wirksamkeit des ficte empfangenen Sakramentes. Zuerst wird Thomas als Lehrer jener nachträglichen Wirksamkeit (auf Grund der bekannten Stelle des Sentenzenkommentars) angeführt, danach werden jene bei Paludanus referierten drei Ansichten erwähnt und bei der dritten Ansicht die Fälle aufgezählt, in welchen die Ansicht des hl. Thomas aufrecht erhalten werden könne[3].

Als letzte und eigentliche Wirkungen der Buße werden in Kapitel 6 des Titulus 14[4] nicht weniger als zwölf (per modum sermonis) aufgezählt und durch entsprechende oder akkommodierte Schrift- und Väterstellen erläutert. Die Beicht sei nämlich Erneuerung des alten Menschen, Ausbesserung der durch die Sünde herbeigeführten Schäden: so vielerlei die schlimmen Folgen der Sünde, ebenso vielfach seien die diesen entgegengesetzten Güter, die uns durch die Beicht zukommen: Durch die Sünde geht das Leben der Gnade verloren, durch die Beicht ersteht der Mensch zu neuem Leben; denn, so wird beigefügt, manchmal trete der Pönitent zur Beicht bloß attritus und dann erlange er, wenn er kein Hindernis setze, in der Beicht Gnade und Rechtfertigung. Die Sünde führt zur Verhärtung und zum ewigen Tode, die Beicht führt aus dem Tod der Hölle und aus der Tiefe der Verhärtung. Die Sünde verschließt das Paradies, die Beicht öffnet es wieder. Die Sünde macht den Menschen zum Sklaven des Teufels und zu dessen Kind, die Beicht befreit ihn von der Knechtschaft des Satans und macht ihn

potius omnem poenam sustinere quam Deum offendere. Indessen brauche, wird noch beigefügt, der Pönitent seine Reflexionen nicht ausdrücklich auf alle einzelnen Strafen ausdehnen oder der Beichtvater seine Fragen. Summula confessionis lib. I, pars 2, § 5 (Argentinae 1499, fol. 18^{v}).

[1] Vgl. S. 209 mit A. 3.

[2] An mehreren Stellen kann contritio sehr wohl auch im weiteren Sinne (= Reue) verstanden werden, z. B. unten S. 212 und 214.

[3] S. theol. III, tit. 14, c. 19, § 5 (col. 774 ff). Kürzer und bloß die Antwort des Petrus de Palude referierend in der Summula (fol. 17^{b} f).

[4] Ed. cit. col. 666 ff.

zum Kinde Gottes. Die Sünde macht die Seele häßlich und schwarz und finster, die Beicht bringt der Seele wieder ihre Zier und Schönheit. Die Beicht bringt vielfache Erleichterung, bringt Unterweisung, wie die Versuchungen zu besiegen, die bösen Gelegenheiten zu meiden, Genugtuung zu leisten und der ganze Wandel zu gestalten sei. Die Beicht vermindert die Schuld der zeitlichen Strafe mehr oder weniger, je nach dem Grade des Schmerzes und der Beschämung. Sie bringt manchmal auch die Gesundheit des Leibes; darum sei es auch den Ärzten zur Pflicht gemacht, die Kranken zunächst zur Beicht zu ermahnen, auf daß sie schneller geheilt würden: denn wenn die Ursache gehoben, werde auch die Folge verschwinden; die Ursache der Krankheit sei aber oftmals die Sünde. Die Beicht wendet vermehrte Fürsprache der Kirche zu; denn diese bete eigens für die, welche ihre Sünden bekannt haben (Exaudi Domine supplicum preces et *confitentium* (!) tibi parce peccatis) und der Priester bete speziell für jedes einzelne Beichtkind. Die Beicht gibt endlich Kraft gegen die Versuchungen des Teufels, gibt Hoffnung des Heiles und erfreut den Pönitenten sowie die ganze streitende Kirche.

Per modum doctrinae wird von den einzelnen Wirkungen erst viel später (in cap. 17) gehandelt. Darnach ist res tantum des Bußsakramentes in erster Linie die Nachlassung der Sündenschuld. Hier mahnt Antonin, vor allem zu beachten, daß nach Thomas die causa principalis Gott sei, Verdienstursache das Leiden Christi, Formalursache die Gnade; die Instrumentalursache aber sei eine mehrfache: Reue, Beicht, Absolution wirkten zusammen, ähnlich wie auch zur Herstellung z. B. eines Messers vieles zusammenwirke, die Kunstfertigkeit des Arbeiters, seine Hand, sein Hammer und Ambos, das Feuer u. a. m. Die contritio im besondern sei Instrumentalursache als Teil des Sakramentes, hingegen causa ut removens prohibens als Akt der Tugend der Buße[1]. (Contritio ist hier wohl im weiteren Sinne zu verstehen, oder aber die Bemerkung auf den Fall des vorausgehenden Eintretens der Rechtfertigung als dem regelmäßigen zu beziehen.) — Die Buße tilgt alle persönlichen Sünden, die schweren und jene läßlichen, gegen welche sie speziell angewendet wird. Und weil die Todsünden mit Rücksicht auf die aversio a Deo stets solidarisch sind, kann, wie Thomas lehrt, die eine ohne die andere nicht nachgelassen werden. Hingegen können die schweren Sünden ohne die läßlichen und eine läßliche Sünde ohne die andern

[1] S. theol. III, tit. 14, c. 17 (col. 757).

nachgelassen werden[1]. — In mehr als einer Beziehung eigentümlich ist die Erklärung, welche Antonin für teilweise Absolution bei Vorhandensein von reservierten Sünden hat. Der Pönitent müsse in einem solchen Falle zunächst dem zuständigen Priester alle Sünden, auch die reservierten, beichten. Dieser habe ihm dann die Absolution zu erteilen über jene Sünden, für welche er Fakultät besitze, behufs Absolution der reservierten aber ihn zum Obern zu schicken. Diesem habe der Pönitent gleichfalls alles zu beichten, zu absolvieren aber sei er nur mehr von den reservierten Sünden. So die Anweisung. Und nun die interessante Begründung hierfür! Im Falle, daß der Pönitent mit contritio schon zum ersten Confessarius komme, habe es keine Schwierigkeit; ein solcher sei vor Gott durch seine contritio bereits von allen Sünden absolviert; die von der Kirche zu erteilende Absolution aber sei so gut teilbar wie beim forum externum. Aber auch im Falle, daß der Pönitent bloß attritus sei, habe die erste Absolution ihre Wirksamkeit. Es könne durch diese eine teilweise dispositio (Ornatus) zum Empfang der Gnade geschaffen werden, wenn auch die Gnade selbst noch nicht gegeben werde. Durch die zweite Absolution werde diese Disposition ergänzt, und es trete dann die volle Wirkung ein auf Grund der beiden Absolutionen. Antonin verweist auf das analoge Verhältnis bei Spendung der heiligen Ölung. Dort trete auch die Wirkung am Schlusse ein, auf Grund einer vielteiligen Form, welche ebenfalls von verschiedenen Spendern erteilt werden könne, indem für den Fall der Erkrankung des Priesters ein anderer dort weiterfahre, wo der erste aufgehört habe[2].

Wie zur Tilgung der Schuld, wirken Reue, Beicht und Absolution auch zur Tilgung der Strafe zusammen, und zwar entsprechend der devotio und dem conatus des Pönitenten in verschiedenem Grade. Zu den genannten Teilen des Bußsakramentes kommt noch die Genugtuung, ferner alle im Stande der Gnade vollbrachten guten Werke sowie die geduldig ertragenen Züchtigungen und die Ablässe. Voraussetzung ist die Nachlassung der culpa mortalis; ohne diese ist Nachlassung irgendwelcher Strafe nicht möglich. — Immer wird erlassen die ewige Strafe, die zeitliche aber nur

[1] Ebd. § 3 (col. 759).

[2] Ebd. c. 20, § 6 (col. 780 f). Der Paragraph handelt von der Vollständigkeit des Bekenntnisses. Antonin beruft sich auf ein nicht näher bezeichnetes Quodlibet des hl. Thomas (secundum Thomam in Quodlibetis) und eine Erläuterung dieses Quodlibets durch de Palude, sowie auf eine Stelle des C. I. C. (Extra de poenit. et remis. cap. significavit, arg. 33, q. 2. Latorem).

dann gänzlich, wenn die Buße vollkommen ist. Die Begründung hierfür wird mit de Palude nach Thomas gegeben durch Unterscheidung der aequalitas amicitiae und der aequalitas iustitiae, deren eine ohne die andere wiederhergestellt werden könne[1]. — Von der Genugtuung handelt Antonin später noch in einem eigenen Kapitel[2] sehr ausführlich. Es sind folgende Sätze, welche nach Thomas und Petrus angeführt und meistens ganz mit deren Worten begründet werden: Genugtuung außerhalb des Gnadenstandes ist unmöglich. Genugtuung für eine Todsünde ohne die übrigen ist unmöglich. Stellvertretung in Ableistung derselben ist möglich, doch nur hinsichtlich des satisfaktorischen Zweckes; erlaubt aber ist dieselbe nur dann, wenn der Pönitent seine Buße nicht mehr zu verrichten vermag oder der Beichtvater ausdrücklich seine Zustimmung gegeben. Je höher der Gnadenstand des Stellvertreters ist, desto wirksamer ist die Stellvertretung. — Ebenso steht Antonin auf dem Standpunkte des Aquinaten und des Paludanus betreffs der Wiederholungspflicht der im Stande neu begangener Todsünden verrichteten Genugtuungswerke. Nur jene Werke, welche eine bleibende Wirkung zurücklassen (Almosen und Fasten), können in dieser ihrer Wirkung nach Wiedererlangung des Gnadenstandes ratihabiert und so verdienstlich werden. Erwähnt wird aber, daß es auch solche Theologen gebe, welche unter allen Umständen eine Wiederholungspflicht für einmal geleistete Genugtuungswerke ablehnen. — Ein weiteres Mittel zur Tilgung der Sündenstrafe ist die wiederholte Beicht der nämlichen Sünden, welche auch Antonin für gültig und erlaubt hält. Und sie habe diese Wirkung sowohl auf Grund der von Natur aus ihr eignenden Güte des Aktes, wie wegen der damit verbundenen Beschämung, als auch auf Grund der Schlüsselgewalt. Sie wirke außerdem Vermehrung der heiligmachenden Gnade und manchmal auch Nachlaß der Schuld, im Falle nämlich der Pönitent bei der vorigen Beicht nicht contritus gewesen[3].

Antonin erwähnt auch die Tilgung der reliquiae peccati als eigene Wirkung des Bußsakramentes und bestimmt sowohl das Wesen dieser reliquiae wie auch die Art der Wirksamkeit der Buße in Betreff derselben ganz mit den Worten de Paludes (oben S. 169 f)[4].

[1] S. theol. III, tit. 14, c. 17, § 3 (col. 759). [2] Ebd. c. 20 (col. 795—807).

[3] Ebd. c. 19, § 4 (col. 772). Das sich hier abermals findende wiederholte Verlangen der contritio (si fuerit contritus, si non fuerat contritus) zur Nachlassung der culpa in der Beicht muß nach dem oben S. 211, A. 2 Gesagten erklärt werden.

[4] Ebd. c. 17, § 3 (col. 759).

Fast das nämliche ist zu sagen über seine Angaben bezüglich der Wiederherstellung und des Wiederauflebens der Tugenden und guten Werke[1]. Zum Beweise dafür, daß nach der Lehre des hl. Thomas von einem Wiederaufleben der Verdienste quantum ad praemium essentiale nur die Rede sein könne in dem Falle, daß der Pönitent nicht in einem geringeren Grade des Gnadenstandes sich erhebe, verweist Antonin neben den bekannten Stellen des Sentenzenkommentars und der Summa auch auf des hl. Thomas Kommentar zum Römerbriefe[2]. Wenn also in manchen Fällen (das Anrecht auf) das praemium essentiale nicht mehr bis zur früheren Höhe wiederauflebe, so sei daran der Pönitent selbst schuld durch seine Indisposition.

Es braucht zum Schluß, um die Bedeutung des behandelten Autors für unsere Fragen zu charakterisieren, keines eigenen Hinweises mehr, daß St Antonin in der Auffassung des hl. Thomas fast in allen Punkten mit de Palude übereinstimmt, nur daß diese Auffassung (besonders bezüglich der Ornatuslehre) mit größerer Sicherheit vorgetragen wird. Von den Bemühungen des Capreolus (um Vereinigung der objektiven und subjektiven Disposition durch Kombination von Ornatus und poenitentia interior bei der sakramentalen Rechtfertigung) wird nicht Notiz genommen. Überhaupt fehlt (außer jener etwaigen stillschweigenden und negativen Bezugnahme in Betreff der gratia sacramentalis, oben S. 208) von einer Berücksichtigung des princeps Thomistarum bei Antonin noch jede Spur. Der mehr praktische Zweck, den auch die Summa theologiae verfolgte, ließ dies ja vielleicht entbehrlich erscheinen, wie man überhaupt eine strenge, konsequente und einheitliche Durchführung in den diffizileren Detailpunkten vermißt. Der eben genannte Zweck der Summa aber, wie die baldige große Verbreitung des Werkes durch den Druck, machen Antonin zunächst wertvoll als Zeugen der geltenden Tradition.

§ 4. Dionysius der Kartäuser.

In diesem Sinne ist von Bedeutung, wenn auch nicht von gleich hoher, das Sentenzenwerk des Dionysius Ryckel (D. Carthusianus)[3]. Dionysius ist an sich Eklektiker, sein Sentenzenkommentar eine Sentenzenkatene — er selbst nennt ihn Collectanea in libros

[1] Ebd. § 1 und 3 (col. 757 759). [2] Cap. 8, lect. 5.

[3] Seine Lebensdaten s. K. L. III[2] 1801 ff; über seine dogmengeschichtliche Stellung vgl. Werner, Scholastik des späteren M.A. IV, Wien 1887, 1 134 261 ff. — Werner hält den Sentenzenkommentar Ryckels neben dem des Capreolus für

sententiarum. Es werden nämlich im Rahmen der Sentenzen des Petrus Lombardus, nach kurzer Analyse des Textes, für die einzelnen Fragen die verschiedensten Autoren angeführt, meistens wörtlich, oft sehr ausführlich exzerpiert; der eigene Standpunkt des Verfassers wird in den wenigen das Exzerpt einführenden Worten oder in einer kurzen Schlußbemerkung angegeben, was jedoch nicht immer geschieht. In der Regel sind es der Aquinate und dessen Schüler, welche seinen Beifall finden, weshalb man nicht selten Dionysius den Thomisten beigezählt hat. — Da indes seine eigenen Bemerkungen immer nur auf die Hauptlehrpunkte sich beziehen und die Detailfragen unberücksichtigt bleiben, so bietet er trotz seiner Bevorzugung der thomistischen Auffassung für uns wenig Interessantes, und ich beschränke mich deshalb auf einige wenige Andeutungen.

Bezüglich der Wirkungsweise der Sakramente im allgemeinen wie des Bußsakramentes im besondern wird Thomas als Vertreter einer bloß dispositiven Wirksamkeit bezeichnet. Es werden in der allgemeinen Sakramentenlehre die Ausführungen des hl. Thomas nach dem Sentenzenkommentar gegeben und dann beigefügt: In quibus satis contineri videntur, quae de his scribit in tertia parte (sc. Summae theol.). Dionys findet also ebenfalls keinen Unterschied zwischen einer früheren und einer späteren Lehre des Aquinaten und hält die bezüglichen Ausführungen der Summa für einen Auszug aus dem Sentenzenkommentar[1]. Dementsprechend heißt es in der Lehre vom Bußsakrament: Die claves erstrecken sich auch auf die culpa peccati, und zwar instrumentaliter-dispositive. So lehre mit Thomas die allgemeinere Ansicht, welcher Dionysius folgt, während er jene des Bonaventura und Albertus Magnus als ungenügend bezeichnet, die Kritik des Scotus aber als ungerechtfertigt[2]. — Und demzufolge wird dann die Wirkung des Bußsakramentes in der herkömmlichen Weise eingeteilt und als res et sacramentum die innere Buße bezeichnet. Da Dionysius in der dist. 22, q. 2[3], wo diese Frage der Tradition zufolge zur Behandlung steht, nur auf eine ziemlich wörtliche Wiedergabe des hl. Thomas sich beschränkt, so kennt er auch keinen Ornatus neben der poenitentia interior. Ebensowenig finden wir

die bedeutendste theologische Leistung aus der Mitte des 15. Jahrhunderts. — Ich zitiere denselben nach der Kölner Ausgabe von 1535. Die eben erscheinende Gesamtausgabe (Monstrolii-Tornaci 1896 ff) bringt den Sentenzenkommentar von Band 20 an. Der zuletzt erschienene Band 23 reicht bis III, dist. 40.

[1] In Sent. IV, dist. 1, q. 4 (ed. cit. 15). [2] Dist. 18, q. 3 (ed. cit. 261 ff).

[3] Ed. cit. 305 f.

aber auch irgendwelche über Thomas hinausgehende Aufschlüsse in Betreff des Verhältnisses dieser inneren Buße zur letzten Wirkung im Falle der sakramentalen Rechtfertigung. Vielmehr muß man, da Dionysius sowohl hier die Ausführungen des Heiligen (über den sakramentalen Charakter der dem wirklichen Sakramentsempfang vorausgehenden contritio wie auch der im voraus gewirkten Nachlassung der Sünden) uneingeschränkt reproduziert, da er ferner in dist. 17, q. 4[1] die Frage nach den Wirkungen der Reue ganz nach Thomas (mit jener Unterscheidung der Reue als Tugend und als Teil des Sakramentes) beantwortet, eine vollkommene Übereinstimmung mit Thomas auch bezüglich des Eintrittes der Wirkungen wie bezüglich des Vorauswirkens annehmen. — Die einzige Ausstellung, welche Dionysius zu machen hat, ist eine methodische, nämlich diese, daß die ganze Abhandlung über sacramentum, res et sacramentum und res tantum der Buße nicht an den Schluß (dist. 22), sondern an den Anfang (dist. 14) des ganzen Traktates über das Buß-sakrament gehöre[2], worin man ihm gewiß recht geben wird.

§ 5. Die Beichtsummen. Zusammenfassung.

Eine weitere Bestätigung für die ausschließliche Geltung der bisher vorgetragenen Auffassung des hl. Thomas im 15. Jahrhundert erhalten wir, wenn wir zum Schlusse dieses Abschnittes wiederum einen Blick werfen auf die Beichtsummen. Es erlebte dieser Zweig der theologischen Literatur gerade am Ende des eben behandelten Zeitraumes einen neuen (und letzten) Aufschwung, indem neben den überaus zahlreichen Neudrucken älterer auch eine Anzahl neuer solcher Beichtsummen ans Licht traten, hervorgehend aus den beiden, auch bisher auf diesem Gebiete allein tätigen Orden der Dominikaner und Franziskaner. Von Angehörigen des letztgenannten Ordens stammen die Summa Baptistiniana, seit der erweiterten Neuausgabe vom Jahre 1489 Rosella genannt, und die um eben diese Zeit (ca 1480) erscheinende Summa Angelica, welche bekanntlich von Luther nachmals zum Ketzertod verurteilt und mit der päpstlichen Bannbulle, dem Corpus iuris canonici und andern Schriften 1520 vor den Toren Wittenbergs verbrannt wurde. Etwas später, gerade um die Zeit des Ausbruches der lutherischen Neuerung, erschienen wiederum fast gleichzeitig zwei Beichtsummen aus dem Dominikanerorden: die Sylvestrina des bekannten Sylvester

[1] Ed. cit. 240. [2] Dist. 22, q. 2 (ed. cit. 305).

Prierias und die Tabiena des Johann Cagnazzo de Tabia, beide samt ihren Verfassern italienischen Ursprungs[1].

Zwar ist auch die Angelica, da sie wesentlich auf der Pisanella fußt, den Dominikanersummen verwandt. Doch beschränke ich mich auf eine kurze Skizzierung der Bußtheorie, wie sie den beiden an zweiter Stelle genannten, eigentlichen Dominikanersummen zu Grunde liegt. Und da dieselben in der Anlage wie im Inhalt (wenigstens soweit unsere Fragen in Betracht kommen[2]) nur wenig differieren, nehme ich sie für die Darstellung zusammen. Jedoch ist ausdrücklich noch vorzumerken, daß dieselben voneinander vollständig unabhängig entstanden und erschienen sind. Die Bemerkungen am Schlusse der Tabiena, die auch biographisch, bibliographisch und literargeschichtlich interessant sind, lassen darüber keinen Zweifel[3]. Darin entschuldigt sich nämlich Cagnazzo, daß er die Sylvestrina nicht berücksichtigt habe. Bis zum Januar 1515, wo er das Manuskript seiner

[1] Über Prierias (von seinem Geburtsort Prierio in Savoyen so genannt, Familiennamen Mozolini), über dessen Schriften, speziell einen fraglichen Sentenzenkommentar und ein Confessionale minus und maius, s. Quétif-Echard II 55 f und Michalski, De Sylvestri Prieriatis O. Pr. Mag. S. Pal. vita et scriptis diss., Monasterii 1892. Von letzterem auch der Artikel im K. L. X² 394. Über Cagnazzo s. bei Quétif-Echard II 47ᵇ. — Im folgenden ist die Sylvestrina nach der Venediger Ausgabe vom Jahre 1593 zitiert, die Tabiena aber nach der Urausgabe, Bononiae 1517 (503 fol. in 4°).

[2] Nur werden in der Sylvestrina die rein dogmatischen Kapitel strenger ausgeschlossen, z. B. die Gnadenlehre, die Rechtfertigungslehre. Hierüber finden sich in ihr bloß kurze Andeutungen.

[3] Unmittelbar an den Text anschließend (fol. 491ᵇ) folgt nach dem Finis die Notiz: Finita compilatio 14. Mai. 1512. post absolutionem prioratus nostri in conventu Ianuensi. Finita vero revisio et rescriptio 1514. die 18. Iunii, Muriani. Finita tertia visio 1515. die 20. Februarii in die carnis privii, postquam iam impressus fuit tertius quaternus. Finita quarta visio, cum punctatione et elevatione litterarum et plena distinctione die tertia Septembris eodem anno Bononie quando iam 18. quaternus fuerat impressus. Finita impressio die 19. Februarii 1517. Bononie. — Auf der nächsten Seite stehen in der oberen Hälfte der einen Kolumne zwei Approbationen und auf der andern Kolumne das eigentliche Drucker-Explizit: Explicit Summa Tabiena, cui titulus est Summa Summarum, de casibus conscientie a proprio originali excerpta et Bononie impressa in edibus Benedicti Hectoris bibliopole Bononiensi (!). Anno dñi 1517, 19 (!). Idus. Februarii, Leone X Pont. Max. Regnante. — Es folgen das Druckbogenregister und ein Druckzeichen. — Auf dem folgenden Blatte stehen vier Notanda (zunächst über Einteilung und Benützung des Werkes). Das dritte derselben lautet: Notandum 3° quod in ista nostra summa non allegari (!) Sylvestrinam eo quod, quando tradidi illam impressori sc. 1515 de mense Ianuarii (!) non videram illam. Unde intendo Deo praestante et vita comite illam videre. Et si quid in ea invenero,

Arbeit dem Drucker übergeben, habe er die Sylvestrina nicht zu Gesicht bekommen. Es ist aber die erste Ausgabe der Sylvestrina, welche beim nämlichen Benedictus Hector in Bologna verlegt wurde, im Explicit datiert schon vom 12. Mai 1514[1]. Über das Verhältnis zu Thomas ist noch zu erwähnen, daß Cagnazzo in den hier einschlägigen Artikeln fast ausschließlich auf den Aquinaten sich bezieht, und zwar regelmäßig nur auf den Sentenzenkommentar, wobei die Stellen genau zitiert und fast wörtlich aufgenommen sind, zuerst das corpus solutionis und dann, soweit sie Neues bieten, die Antworten auf die Argumente, und zwar ohne die letzteren. Das Ganze, noch etwas abgerundet, liest sich leicht und angenehm, wie Thomas selbst. Andere Autoren werden nur selten an erster Stelle genannt, öfter sekundär zur weiteren Erläuterung; und es erscheinen als solche naturgemäß in erster Linie Dominikaner: Petrus (von Tarantasia) und Paludanus, aber auch Capreolus und sehr oft der Archiepiscopus Florentinus. Auf die Rosella und Angelica wird in Differenzpunkten häufig Bezug genommen. Nicht in diesem Grade modern kritisch gearbeitet ist die Sylvestrina. Jedoch ist die Stellung zu Thomas die gleiche, wenn derselbe auch nicht so regelmäßig genannt, so genau zitiert und so wörtlich wiedergegeben wird.

Was nun den uns hier beschäftigenden Inhalt dieser beiden Werke betrifft, so ist vor allem wieder ein unverändertes Festhalten der bisherigen Auffassung zu konstatieren betreffs der Wirkungsweise, sowohl für die Sakramente im allgemeinen wie für die Buße im besondern. Dementsprechend wird auch die altherkömmliche Dreiteilung in sacramentum tantum, res et sacramentum und res tantum festgehalten[2].

---

quod alicui dicto huius nostrae contrarietur, spero illa ad concordiam reducere nec in aliquo sibi (!) contradicere. Et si acciderit, quod in aliquo videar aliter tenere quam ipse sentiat, maxime propter diversas opiniones occurrentes vel quia in aliquibus materia est ita ambigua, quod non sit inconveniens eundem tenere contraria, ut S. Thomas multotiens fecit. Et aliquando doctores recitant utramque in eodem loco et non preponunt unam alteri. Ideo hoc iam non discordiam voluntatis seu charitatis arguet, sed divisionem intellectus, quae cum unione charitatis potest esse ut fuit de Paulo et Barnaba. — Es folgt ein ausführliches alphabetisches Register, 44 Spalten füllend.

[1] Michalski a. a. O. 29.

[2] Sylv. s. v. Sacramentum (II, fol. 301 ff — wird obiges ausdrücklich als Lehre des hl. Thomas bezeichnet, obwohl neben dem Sentenzenkommentar auch die Summa zitiert ist); Confessio I 22° (I fol. 126°); Tab. s. v. Sacramentum (fol. 430°); Poenitentia (fol. 399°). Das dispositive findet sich in der Tabiena nicht, wohl aber jene Dreiteilung, welche an erstgenannter Stelle secundum S. Thomam et Petrum de Palude gegeben wird.

Als res et sacramentum der Buße wird in der Tabiena die poenitentia interior seu contritio genannt, in der Sylvestrina das eine Mal gleichfalls diese, das andere Mal aber der Ornatus[1]. Wie die beiden Dinge zusammenzureimen sind, wird von Prierias nicht näher angegeben. Es sind nur Vermutungen, wenn ich in dieser Beziehung Prierias auf die Seite de Paludes stelle, den er auch sonst ausgiebig benützt, während vielleicht Cagnazzo sich bereits frei gemacht hat von dieser unnatürlichen Häufung der Zwischenwirkungen und sich begnügt mit der poenitentia interior allein. Bestärkt wird diese Vermutung durch die Verschiedenheit der Behandlung, welche die beiden Summisten der confessio ficta, d. h. deren Gültigkeit und nachträglicher Wirksamkeit angedeihen lassen. Die Frage ward damals noch sehr viel verhandelt, wie uns auch Cajetan bezeugen wird. Sie wird deshalb in unsern beiden Summen ausführlicher gegeben, mit namentlicher Aufführung der sich gegenüberstehenden Autoren. Während nun aber die Tabiena sich bloß mit der Feststellung der Fälle, in welchen eine Gültigkeit der confessio ficta anzunehmen, beschäftigt, und zwar im Anschluß an Capreolus, bringt die Sylvestrina zur Begründung auch den Ornatus herbei und legt die ganze Theorie in der Fassung des Paludanus dar. Von der Begründung abgesehen stimmen jedoch beide Autoren überein, d. h. vertreten beide den Satz des hl. Thomas, daß eine confessio ficta gültig und nachträglich bei Hinzutritt der contritio wirksam sei, daß sie demnach nicht wiederholt zu werden brauche in jenem Falle von fictio, wo eine zwar zum Wesen des Sakramentes ausreichende, aber doch nicht so starke Reue vorhanden sei, daß sie unter Hinzutritt der Absolution zur contritio werden könne. Beide stimmen aber auch überein in der Forderung, daß der Pönitent im guten Glauben sei, eine zur Rechtfertigung hinreichende Reue zu besitzen[2].

---

[1] Tab. s. v. Poenitentia (fol. 399[a]: Res vero et sacramentum simul est poenitentia interior seu contritio. Et quamvis in nobis ortum habeat ab ipso timore aliquando, tamen completur per verba sacerdotis absolventis et poenitentiam iniungentis); Sylv. s. v. Poenitentia (II, fol. 227°: Res et sacramentum est poenitentia interior seu contritio ut iungitur poenitentiae exteriori saltem in proposito); s. v. Confessio I 22° (I, fol. 126°: Dico tertio secundum Petrum de Pal. *et est mens S. Thomae*, quod cum sacramenta gratiae gratiam conferant non effective sed dispositive, quae characterem non imprimunt, similem imprimunt dispositionem, quae dicitur ornatus, quae cum careat contrario, est indelebilis, et iterato sacramento intenditur; nec tamen intenditur gratia, si devotio minuatur).

[2] Sylv. s. v. Confessio I 22° (I, fol. 126[b]: Et ista opinio est vera. Nam ad omnem formam sufficienter disponentem ad aliquem effectum sequitur talis

Die Rechtfertigungslehre ist die traditionelle: Die iustificatio impii erfordert die gleichzeitige Konkurrenz der bekannten vier Faktoren eben im Augenblicke der Rechtfertigung; Cagnazzo fügt einmal auch noch als fünften den motus fidei bei, bleibt aber dann wieder bei der Vierzahl[1]. Ebenso stehen beide Summen in der Reuelehre im wesentlichen auf dem Standpunkte des Aquinaten. Jedoch nimmt Prierias gelegentlich einmal Veranlassung zu konstatieren, daß das Wort contritio von den verschiedenen Theologen in verschiedener Bedeutung gebraucht werde, von den einen als Bezeichnung für jede Reuebewegung, (in Wahrheit haben es bisher alle getan) von andern genauer im Gegensatz zur attritio, zur Bezeichnung jener Reue, welche niemals ohne Charitas sei[2]. Die Unterscheidung von attritio und contritio, wo die Frage ex professo behandelt wird, ist die bekannte: 1. die contritio ist vollkommener Schmerz, die attritio ein unvollkommener, 2. die contritio ist mit der Gnade verbunden, die attritio aber nicht; die Tabiena fügt noch hinzu 3. die contritio stamme ganz von Gott quantum ad formam gratiae, die attritio aber stamme von Gott als der causa universalis, vom freien Willen als der causa propria[3]. Die Motive werden an andern Stellen allerdings verschiedentlich angedeutet: als das höchste erscheint „Trennung von Gott dem höchsten Gute": als das am öftesten genannte aber „Beleidigung Gottes". Beide Summen bringen, ihre Ausführungen über die contritio abschließend, als causae contritionis die bekannten sechs des Raymund von Pennaforte in der ebenfalls bekannten Reihenfolge, ohne jede Erläuterung[4]. In Betreff der zur sakramentalen Rechtfertigung erforderlichen Reue bieten nur die

effectus sublato impedimento. Exemplum in naturalibus est, quia sublata columna sustentante lapidem sequitur motus deorsum a gravitate. Et in supernaturalibus sicut remota fictione in baptismo sequitur gratia a charactere. Sed praedictus ornatus sufficienter disponit ad gratiam; alioquin illam insufficienter causaret poenitentia, quae illam non aliter causat quam disponendo. Ergo sublato impedimento fictionis sequitur inde gratia, et confessio valet); Tab. s. v. Confessio 2°, § 39 (fol. 101[d] f bezeichnet obige Ansicht nur als die wahrscheinlichere).

[1] Tab. s. v. Iustificatio § 2 (fol. 332[c]).

[2] S. v. Confessio I 22° (I 126[b]).

[3] Sylv. s. v. Contritio (I, fol. 160[a]); Tab. s. v. Contritio § 1 (fol. 117[b]).

[4] Sylv. s. v. Contritio 1° (I 160[a]. Hier findet sich zwar auch das Wort complacentia, aber nicht klar im Sinne des späteren amor complacentiae: Et Deus a nobis exigit ut sit tantus iste dolor et ista displicentia, quanta debet esse *complacentia Dei, quem perdimus per peccatum*, ita ut peccatum super omnia displiceat . . .); Tab. s. v. Contritio §§ 6—9 und 15 (fol. 117[b] ff); s. v. Iustificatio § 1 (fol. 331[c]).

Äußerungen über die confessio ficta (oben S. 220) Anhaltspunkte: Es gibt zwischen der vollendeten fictio (Mangel jeglicher Reue oder Vorsatzes) und der sogleich rechtfertigenden contritio eine attritio, welche zusammen mit der Absolution zur Rechtfertigung führt und eine attritio, welche zwar zum Wesen des Sakramentes noch genügt, jedoch nicht zur Rechtfertigung. Nur ist, wie schon erwähnt, von seiten des Pönitenten ignorantia bzw. inadvertentia inculpabilis notwendig. Denn würde der Pönitent auf seinen Defekt aufmerksam, so müßte er denselben ja beichten, und dann dürfte der Priester die Absolution nicht erteilen; wäre aber der Pönitent auf denselben aufmerksam und würde ihn doch nicht beichten, dann wäre das Bekenntnis „geteilt" und daher ungültig und damit das ganze Sakrament ungültig. — Die Sylvestrina bringt nach diesen zusammenhängenden Erörterungen zum Überflusse noch einmal eigens für sich die Frage: Wenn ein fictus zur Beicht kommt und auch beichtet, daß er keine rechte Reue oder keinen Vorsatz habe, darf der Priester die Absolution geben? Die Antwort: Alle sagen nein: denn der Priester darf keinen lösen, von dem er weiß, daß er vor Gott noch gebunden sei. Und wenn nun aber, fährt Prierias fort, der Priester es doch täte, mit der ernsten Absicht, das Sakrament zu spenden? Dann wäre nach Petrus de Palude die Absolution gültig und würde wirksam bei später eintretender Kontrition, sei es auf Grund eines pactum divinum, sei es wegen des eingeprägten Ornatus. Ob Prierias selbst diese Ansicht des Paludanus teilt, ist nicht angegeben. Wahrscheinlich ist es nicht, da er ja auch als Ursache des nachträglichen Wirkens zuvor schon in bestimmter Weise nur den Ornatus angegeben hatte[1]. Übrigens wird gerade diese Frage mit wenig Bestimmtheit vorgetragen und die bestehende Unklarheit durch einfaches Aneinanderreihen von Exzerpten ohne weitere Bemerkungen noch vergrößert. Es erweckt den Schein eines fortwährenden Hinundherschwankens zwischen großer Strenge und ebensogroßer Milde. So führt z. B. auch Prierias jene Stelle aus Petrus de Palude an, nach welcher auch das Verlangen, rechte Reue zu haben, sowie der Schmerz darüber, daß man solche nicht habe, genügend sei. Prierias gibt hier auch ausdrücklich seine Zustimmung kund, wenn er beifügt: Quod valde nota, quia sic dispositus est contritus vel saltem attritus, ut possit absolvi[2].

[1] S. v. Confessio 23° (I, fol. 126[d]). Voraussetzung ist auch hier, daß der Pönitent in gutem Glauben handelt.

[2] S. v. Contritio 1° (I, fol. 160[b]).

Als res tantum des Bußsakramentes wird kurz und bestimmt in beiden Summen die Nachlassung der Sünde bzw. die Gnade, insofern sie die Sünde nachläßt, angegeben[1]. Das hindert aber auch sie nicht, die Rechtfertigung in der Regel schon bei der Reue eintreten zu lassen und deshalb ohne irgendwelche Einschränkung die Nachlassung der Sünde ebenso als Wirkung der contritio zu bezeichnen, natürlich nur contritio cum voto sacramenti, ohne welches überhaupt von wahrer contritio nicht die Rede sein könne[2]. Wenn die Tabiena diese Antwort gibt mit jener Distinktion des hl. Thomas[3], so wird man wohl oder übel auch Übereinstimmung mit Thomas annehmen müssen betreffs des Vorauswirkens. — Wenn hinterdrein[4] die Binde- und Lösegewalt ganz nach Raymund (also nach Petrus Lombardus) gegeben wird, so zeigt das allerdings nicht von großer Konsequenz des Denkens bzw. Wachsamkeit beim Abschreiben.

Die übrigen Wirkungen bieten zu keinerlei Bemerkungen mehr Anlaß. Sie werden vollkommen übereinstimmend mit den Theoretikern, nur kürzer, vorgetragen. Das gilt besonders auch betreffs der Genugtuung und deren stellvertretender Leistung; von einer Abschwächung der strengen Theorie für die Praxis ist auch in diesen beiden Schriften nichts zu entdecken.

Ein kurzer Rückblick auf den Inhalt des hier endenden Abschnittes zeigt einerseits den Mangel einer eigentlich wissenschaftlichen Behandlung der Bußtheorie nach jener des Capreolus, anderseits den hierdurch bedingten Stillstand. Neue Gesichtspunkte werden nicht mehr vorgebracht; selbst auch jene von Capreolus mit so vieler Mühe versuchte Versöhnung von subjektiv-ethischer mit objektiv-sakramentaler Disposition bei der sakramentalen Rechtfertigung wird nicht weiter beachtet. So kommt es, daß innerhalb der Dominikanerschule am Schluß des besprochenen Zeitraumes als sententia communis fast in allen Punkten genau jene Anschauungen wieder verbreitet sind, wie sie bereits de Palude ausgebildet hatte, nur mit dem einen Unterschied, daß jetzt im Namen und mit der Autorität des hl. Thomas vorgetragen wird, was die älteren Dominikanertheologen ohne eine solche Deckung lehrten.

[1] Sylv. s. v. Poenitentia (II, fol. 227[c]); Tab. s. v. Poenitentia (fol. 399[a]).

[2] Sylv. s. v. Contritio 4° (I, fol. 160[d]); Tab. s. v. Contritio § 13 (fol. 118[c]).

[3] In Sent. IV, dist. 17, q. 2, a. 5, sol. 1: sie wirke diese Nachlassung einerseits als Akt der Tugend, anderseits als Teil des Sakramentes, in ersterer Hinsicht per modum causae materialis, in letzterer Hinsicht aber instrumentaliter gleich den übrigen Sakramenten.

[4] S. v. Sacerdos § 4 (fol. 430[a]).

Dritter Abschnitt.

Die vortridentinischen Thomisten des 16. Jahrhunderts.

Während die zuletzt genannten Schriften noch einmal die alte, auf den Sentenzenkommentar gegründete Theorie verbreiteten, während durch zahlreiche Neudrucke die älteren Sentenzenkommentare selbst wieder auferstanden, hatten bereits seit einer guten Zeit gerade die besten Köpfe ihr Interesse mehr und mehr der theologischen Summa des Aquinaten zugewandt und diese zunächst zum Gegenstand ihres privaten Studiums gemacht, gar bald aber, in der Erkenntnis der großen methodischen Vorzüge der Summe vor den Sentenzen, auch zum Gegenstand ihrer theologischen Lehrvorträge, soweit die Studienordnungen und Statuten, namentlich an den Universitäten, ihnen freie Hand ließen und sie nicht direkt an die Sentenzen banden[1]. Aus diesen akademischen Vorlesungen gingen die ersten gedruckten und die große Mehrzahl der handschriftlich erhaltenen Summenkommentare hervor, während andere direkt für die Veröffentlichung durch den Druck bearbeitet wurden, nachdem einmal der Bann gebrochen und in die allein geltende Autorität der Sentenzen Bresche gelegt war. — Es scheint zunächst das Bedürfnis nach einer ausführlicheren systematischen Darstellung der Moral gewesen zu sein, welches die Summa zu Ehren brachte[2]. Nachdem diese aber einmal in den Schulen Eingang gefunden und wenigstens für einen Teil der Vorlesungen die Grundlage bilden durfte, mußte ja der ausgesprochene methodische Charakter und die klar hervortretende Systematik des eigens für den Schulgebrauch gearbeiteten Werkes ihm von selbst das ganze Feld erobern.

Daß diese Vertauschung des Textes der theologischen Vorlesungen ein für die Geschichte der Theologie nicht zu unterschätzender Faktor ist, braucht hier nicht weiter hervorgehoben zu werden. Während

[1] Vgl. oben S. 114 f. Eine entsprechende Abänderung der gesetzlichen Bestimmungen treffen wir am frühesten in Frankreich, während man noch früher in Deutschland via facti voranging; freilich haben auch gesetzliche Normierungen immer schon eine Vorgeschichte in der Praxis. Am längsten war Spanien hintangehalten. Vgl. Ehrle in „Stimmen aus Maria-Laach“ XVIII (1880) 389 ff.

[2] Die Summa des hl. Antonin war natürlich ungeeignet durch ihre Anlage wie durch ihren Zweck, abgesehen davon, daß ihr die notwendige Autorität fehlte zu einer derartigen Verwendung. Obige Vermutung wird vor allem erweckt durch die Tatsache, daß sowohl die ersten gedruckten wie die vielen handschriftlich erhaltenen Summenkommentare die beiden Teile der Secunda zum Gegenstande haben.

der Humanismus vor allem auf die formelle Seite der Theologie reformierend einwirkte, Humanismus und Protestantismus durch scharfe Kritik der Quellen die positive Theologie wieder zur Geltung brachten, war für den Inhalt, d. h. für die begriffliche Gestaltung der Lehrsätze und vorzüglich für die theologische Systematik und Methode der systematischen Disziplinen jener Wechsel des theologischen Lehrbuches mehrfach von Bedeutung. Daß die Bevorzugung der Summa direkt von Einfluß war in den uns hier beschäftigenden Fragen, wird das Folgende zeigen.

§ 1. Franziskus de Sylvestris.

Neben der theologischen Summa erfreute sich auch die sog. philosophische Summa (Summa contra gentiles) des Aquinaten gesteigerter Wertschätzung und fand auch sie einen Kommentator. Es ist dies Franziskus de Sylvestris aus Ferrara (daher häufig einfach als Ferrariensis zitiert), ein Ordensgenosse des hl. Thomas, vor allem in philosophicis, aber auch in theologicis wohl bewandert, lange Zeit Lehrer, dann Provinzial und zuletzt General des Dominikanerordens, letzteres von 1525 bis zu seinem im Jahre 1528 erfolgten Tode[1]. Sein Kommentar zur Summa c. gent. erschien zwar im Druck erst nach seinem Tode, vollendet aber war er bereits im Jahre 1516[2], also noch vor dem ersten Kommentar zur Tertia der Summa theologica. Mehr als diese chronologische Rücksicht bestimmt mich die Stellung, welche de Sylvestris in unsern Fragen einnimmt, mit ihm den neuen Abschnitt zu beginnen. Denn er hat so recht die Mittelstellung inne zwischen der alten und neuen Auffassung und bildet so das Bindeglied zwischen beiden, jedoch wie ich ausdrücklich bemerke, kein Entwicklungsglied, keine Übergangsstufe, da seine Auffassung der Öffentlichkeit erst zugänglich wurde, als jene neue Auffassung bereits sich verbreitete.

Der Kommentar des Ferrariensis ist ein eigentlicher Kommentar, d. h. er will nur allein den Sinn des kommentierten Textes geben, nur die Anschauungen des Aquinaten zur Darstellung bringen. Die

[1] Quétif-Echard II 59[b] ff; Werner, Der hl. Thomas v. A. III 151; Die Scholastik des Mittelalters IV, 1. Abt., 306. Vgl. K. L. XI[2] 1041.

[2] Die Angabe stammt von Leander (bei Quétif-Echard a. a. O.), der als Grund nur das horazische „nonum prematur in annum“ angibt. Das dem Kommentar voranstehende Widmungsschreiben an Klemens VII. ist mit dem 1. Juni 1524 datiert. — Ich zitiere nach der Pariser Ausgabe vom Jahre 1552. Die neueste, von Sestili besorgte Ausgabe stand mir nicht zur Verfügung.

eigenen Ansichten des Kommentators treten vollständig zurück. Da jedoch de Sylvestris mit größter Hochachtung über den hl. Thomas sich äußert (diese Hochachtung wird auch im Widmungsschreiben als alleiniges Motiv der Abfassung des Kommentares angegeben), so darf man das Vorgetragene wohl auch als Anschauung des Kommentators präsumieren. — Was die äußere Form des Kommentares betrifft, so folgt dem Text regelmäßig zunächst eine kurze Analyse desselben und danach eine ausführlichere Paraphrase mit dazwischen geschobenen speziellen Erörterungen wichtiger oder strittiger Punkte, immer nur zur Feststellung der Lehre des Aquinaten. Diese Erörterungen werden geführt mit Berücksichtigung des Sentenzenkommentares sowohl als der theologischen Summa wie auch der übrigen kleineren Schriften, und ohne in übergroße Breite sich zu verlieren. Nur auf Capreolus' Aufstellungen geht de Sylvestris etwas genauer ein. — In dieser Weise werden nun gerade bei der Bußlehre[1] die uns hier zunächst interessierenden Fragen ausführlicher erörtert, während die Rechtfertigungslehre[2] und die allgemeine Sakramentenlehre[3] in keiner Hinsicht Neues bieten.

Buße bedeutet, so merkt de Sylvestris zur Erläuterung vor allem an, ein Zweifaches, nämlich einerseits eine Tugend, anderseits ein Sakrament. Im ersteren Sinn ist sie ein Habitus des Willens, dessen innerer Akt die contritio, dessen äußerlich sichtbare Akte Beicht und Genugtuung sind. Im zweiten Sinn aber ist sie ein sinnlich-wahrnehmbares Zeichen, welches Heiligkeit andeutet und dieselbe auch bewirkt, in erster Linie Nachlassung der persönlichen Sünde[4].

Was ist nun aber im genaueren das sacramentum tantum, das res et sacramentum und die res tantum? Leicht und kurz ist die Antwort betreffs des ersten und dritten. Das sacramentum tantum besteht nach Thomas aus den teils vom Pönitenten teils vom Priester vollzogenen äußeren Akten, die res tantum ist die Nach-

[1] Es sind die Kapitel 70—72 des vierten Buches der Summa c. gent. Die größere Zahl der nachstehenden Äußerungen befindet sich erst am Schluß des eigentlichen Kommentares zum c. 72, welche de Sylvestris beifügt „zur Vervollständigung des Gesagten" (ed. cit. fol. 476° ff).

[2] Zunächst lib. III, c. 158 (fol. 389°). De Sylvestris gibt an dieser Stelle nur eine einfache Zusammenstellung der einschlägigen Äußerungen des Sentenzenkommentares.

[3] Lib. IV, c. 56—58. Da im Text das „dispositive" und der Ornatus nicht vorkommen, nimmt de Sylvestris auch keinerlei Veranlassung, sich hier über die Wirkungsweise der Sakramente zu äußern.

[4] Ad c. 72, lib. IV (fol. 476°: Ad evidentiam).

lassung der Sünden. Diese beiden Punkte werden als allgemein bekannt und anerkannt nicht weiter erörtert. Das zweite, das res et sacramentum der Buße, nimmt allein eine längere Erörterung in Anspruch. Dieselbe schließt sich formell an die Besprechung der beiden bekannten Argumente, welche gegen die poenitentia interior in ihrer Eigenschaft als dem res et sacramentum der Buße vorgebracht zu werden pflegten und schon bei Thomas behandelt werden, sind aber der Hauptsache nach eine Polemik gegen die unglücklichen Kombinationen des Capreolus in diesem Betreff. Die Hauptpunkte sind folgende: 1. Nach der Lehre des hl. Thomas ist die poenitentia interior das einzige res et sacramentum der Buße; ein Ornatus hat daneben keinen Platz. 2. Direkt dem hl. Thomas widerspricht eine Identifizierung der gratia sacramentalis mit dem Ornatus. 3. Noch weniger kann diese so verstandene gratia sacramentalis irgendwelche Kausalität über die poenitentia interior ausüben. 4. Im Bußsakrament übt die poenitentia interior die Funktion einer dispositio praevia (ornatus) aus. — Die Ausführungen zu diesen Hauptsätzen sind in mehrfacher Beziehung interessant und geben uns einen weiteren Einblick in des Ferrariensis Auffassung der bezüglichen Lehre des Aquinaten.

Die poenitentia interior oder contritio, so formuliert de Sylvestris jene beiden Gegenargumente, könne nicht gut als res et sacramentum, also als erste Wirkung des Bußsakramentes gedacht werden; denn 1. sei doch die contritio Teil des äußeren Sakramentes und wäre dieselbe demnach Ursache und Wirkung zugleich; 2. gehe die contritio der Beicht und Absolution voraus, ginge also die Wirkung der Ursache voraus. — Capreolus habe im Anschluß an Petrus de Palude[1] zur Lösung dieser Schwierigkeiten neben der inneren Buße noch einen Ornatus annehmen zu müssen geglaubt. Dieser sei ihm in erster Linie jene res prima des Bußsakramentes, sei jene Disposition für die letzte Wirkung. Dieser sei auch dasjenige, was Thomas an andern Stellen gratia sacramentalis nenne. Und dieser Ornatus sei der Natur nach früher als die innere Buße, stehe im gewissen Sinn zu derselben im Verhältnis der Kausalität, insofern er die allerdings schon vor ihm vorhandene innere Buße erst entsprechend vervollkommne, steigere und durch die Gnade informiere. — Stück für Stück dieser richtig gegebenen Anschauung des Capreolus wird nun vom Ferrariensis zurückgewiesen.

[1] In Wahrheit will Capreolus etwas Besseres bringen als de Palude, den er bekrittelt (oben S. 192), und ist die nächste Veranlassung für Capreolus auch nicht die Lösung dieser Schwierigkeiten.

Neben der inneren Buße noch einen Ornatus anzunehmen sei nicht dem Sinn des hl. Thomas entsprechend. Denn wo immer derselbe ausdrücklich und im besondern vom Bußsakrament spreche, bezeichne er als res et sacramentum stets nur die innere Buße und sonst nichts, so S. III, q. 84, a. 1 ad 3, so In Sent. IV, dist. 22, q. 2, a. 1, qc. 2. Wenn Thomas in der allgemeinen Sakramentenlehre scheinbar Widersprechendes äußere, indem er als res et sacramentum der nicht charakterisierenden Sakramente ohne Einschränkung den Ornatus nenne, so sei das keine Instanz dagegen.

Ganz entschieden aber, fährt de Sylvestris nun weiter, stehe im Widerspruch mit der ausdrücklichen Lehre des Aquinaten die Aufstellung, gratia sacramentalis und ornatus seien identisch. Denn von Thomas[1] werde doch die gratia sacramentalis dargestellt nicht als Disposition für die Gnade, sondern als Wirkung derselben, gerade so wie auch die virtutes et dona als Wirkungen aus der Gnade hervorgingen. — Aber selbst wenn man auch einen solchen Ornatus zugeben wollte, scheine es unmöglich, demselben irgendwelche Kausalität gegenüber der inneren Buße zu vindizieren. Denn das Sakrament müsse doch wenigstens der Natur nach seiner Wirkung vorangehen. Nun aber sei auch nach Capreolus die innere Buße irgendwie Teil des Sakramentes. So müsse sie auch der Natur nach dem Ornatus vorhergehen, nicht aber ihm als Wirkung folgen. Die von Capreolus hiergegen bereits vorgesehene Einschränkung berücksichtigt allerdings de Sylvestris hier nicht. Eingehend aber beschäftigt er sich nunmehr mit den von Capreolus für seine Identifizierung angerufenen Instanzen.

Die erste ist die hier schon wiederholt berührte Äußerung des hl. Thomas in q. 27, a. 7 de verit. De Sylvestris müht sich, unter Festhaltung des anderweitig feststehenden richtigen Begriffes von gratia sacramentalis, jene kritischen Worte (ad proprios effectus, qui dicuntur gratiae sacramentales)[2] zu halten, und zwar mit Hilfe einer Distinktion. Es sei ein zweifacher effectus proprius der Sakramente zu unterscheiden: der eine, die erste und unmittelbare Wirkung, sei das res et sacramentum; der andere, welcher zur res tantum gehöre, sei jene Gnade, für welche das Sakrament in erster Linie eingesetzt sei (also erstes dem Zweck nach). Jeder dieser beiden Effekte könne gratia sacramentalis genannt werden, weil jeder eine Beziehung zu der vom Sakramente gewirkten heiligmachenden

[1] In Sent. IV, dist. 1, q. 3, a. 4, qc. 5.

[2] Die ganze Stelle im Zusammenhang s. S. 89, A. 1 und S. 92, A. 1.

Gnade habe. Jedoch bestehe zwischen beiden ein doppelter Unterschied: 1. die sakramentale Gnade im erstgenannten Sinn geht als deren Disposition der heiligmachenden Gnade wenigstens der Natur nach voraus, jene im zweiten Sinn folgt ihr, geht aus der heiligmachenden Gnade hervor und werde vom hl. Thomas zuweilen auch genannt divinum auxilium ad consequendum sacramenti finem. Und dieser finis sei die Heilung irgend eines Defektes, den die Sünde in der Seele zurücklasse. 2. unterscheiden sich jene beiden mit gratia sacramentalis bezeichneten Effekte dadurch, daß der erstere vom Sakrament direkt erreicht werde, nicht aber der zweite. Denn letzteren wirke das Sakrament nur dispositive, gerade so wie die heiligmachende Gnade selbst, aus welcher er fließe. Obiger Ausspruch des hl. Thomas sei von der sakramentalen Gnade im ersteren Sinne (also vom res et sacramentum) zu verstehen, nicht im letzteren, wie Capreolus zu tun scheine [1]. — Jene sakramentale Gnade im erstgenannten Sinn aber sei beim Bußsakrament nichts anderes als die poenitentia interior, insofern und insoweit sie Wirkung des Sakramentes sei. Denn die poenitentia interior nehme im Bußsakrament genau jene Stellung ein wie der Charakter bei den charakterisierenden Sakramenten.

Eine zweite Schwierigkeit gegen die vorgetragene Auffassung sei In Sent. IV, dist. 17, q. 1, a. 3, qc. 2 ad 3 [2]. De Sylvestris findet auch in dieser Stelle kein Hindernis für seine Auffassung. Denn erstlich habe dieselbe hierher eigentlich gar keinen Bezug, wo es sich nicht um eine dem Sakramente vorangehende Disposition handle, sondern um die durch das Sakrament hervorgebrachte Disposition, vermittels welcher das Sakrament die Gnade wirke. (Der Ferrariensis übersieht dabei freilich die zweite Hälfte jener Stelle, wo auch von letztgenannter Disposition die Rede ist.) Zweitens, bemerkt de Sylvestris, sei die an fraglicher Stelle besprochene Disposition aus dem vorhergegangenen motus liberi arbitrii nicht etwas Reales, sondern eine habituell bleibende geistige Beziehung und Hinordnung (quaedam habitudo rationis ad ipsum actum praecedentem). Der Schlafende werde disponiert genannt zum Empfang der Taufe und sei es auch, weil er im wachen Zustande einen entsprechenden Akt erweckt habe.

[1] In Wahrheit besteht der Fehler des Capreolus darin, daß er beide identifiziert; oben S. 191.

[2] Nicht dist. 27, wie in meiner Ausgabe steht. — De Sylvestris gibt zuerst ausführlich Zusammenhang und Sinn der Stelle, wofür ich auf S. 62 verweise.

Die dritte Schwierigkeit, welche de Sylvestris berührt, ist uns auch bereits genügend bekannt[1]; es ist das nachträgliche Wirken des Bußsakramentes recedente fictione, welches von Thomas zugegeben werde. Auch dies scheine nicht anders erklärt werden zu können, als wie durch Annahme eines Effektes, den das Bußsakrament auch im fictus wirke und zurücklasse, und der notwendig etwas anderes sei als die poenitentia interior, die ja ein bloßer (vorübergehender) Willensakt. Indes ist dem Ferrariensis auch diese Schwierigkeit nur eine scheinbare, und weiß derselbe zur Lösung nicht bloß eine, sondern sogar zwei anderweitige Erklärungen des Nachwirkens anzugeben. Er bestreite, so beginnt de Sylvestris, keineswegs den Obersatz, die Lehre des Aquinaten vom nachträglichen Eintritt der Wirkungen. Der Irrtum liege vielmehr in der Annahme, daß dieses Nachwirken notwendig in einem, aus dem Sakrament hervorgehenden Effekt seinen Grund haben müsse. Das könne man zwar sagen bei der Taufe und den übrigen charakterisierenden Sakramenten (wo der Charakter anderweitig feststehe), nicht aber beim Bußsakrament. Da habe eine etwaige, von der Absolution herrührende Disposition, in welcher die Kraft des Sakramentes gewissermaßen aufbewahrt werde, keinen Anhaltspunkt. Die Sache sei einfach so zu erklären: Die beim Empfang der Absolution vorhandene Fiktion, bestehend in einem unvollkommenen Schmerz oder (anderweitiger) Mangelhaftigkeit der Disposition, wird gehoben durch eine nachfolgende wahre (vollkommene) Reue, die (an sich schon) hinreichende Disposition ist zur Nachlassung der Sünde, der genuinen Wirkung des Bußsakramentes, während die (zur wahren Reue stets erforderliche) Hinordnung (habitudo rationis) zum Sakrament bereits vorhanden ist aus dem vorhergegangenen wirklichen Empfang des Sakramentes. So empfange der Pönitent bei Hinzutritt wahrer Reue durch die Kraft Gottes (divina virtute id agente) das, wozu das Sakrament der Beicht angeordnet ist. — Daß durch die letzte Beifügung dieses Nachwirken als ein sakramentales Wirken aufgegeben ist, liegt auf der Hand. Nicht so klar ist, ob de Sylvestris das Vorgetragene noch als Anschauung des hl. Thomas geben will, klar aber wieder, daß er selbst von dieser Erklärung nicht ganz befriedigt ist. Denn zu einer zweiten, wesentlich anders lautenden Erklärung leitet er über mit den Worten: Potest etiam dici et forte melius... In dieser zweiten Erklärung wird eine vom ficte empfangenen Sakra-

[1] Vgl. S. 21 f.

ment zurückgelassene Wirkung angenommen, die aber keine andere ist als die poenitentia interior. Die vorhandene Reue werde nämlich beim aktuellen Empfang des Sakramentes zwar gesteigert und vervollkommnet, jedoch nicht soweit, daß sie hinreichend disponierte, um die letzte Wirkung in Empfang nehmen zu können. Diese vom Sakrament verstärkte innere Buße bleibe nach dem Empfang, wenn auch der aktuelle Schmerz über die Sünde verschwinde, und sie könne so gut bleiben wie ein Vorsatz im Willen fortdauere, auch wenn er aktuell nicht mehr vorhanden. Durch einen späteren Akt werde dann diese innere Buße bis zur genügenden Höhe emporgebracht und trete so die Rechtfertigung ein. — Man mag von diesen immerhin geistreichen Erklärungsversuchen des Ferrariensis halten, was man will, der Aquinate selbst hat schwerlich an sie gedacht.

Nachdem sich de Sylvestris durch diese mehr negativen Erörterungen die Bahn frei gemacht, schickt er der eigentlichen Antwort auch noch mehrere positive Vorbemerkungen voran, welche ebenfalls zum Teil bedeutungsvoll und charakteristisch sind für die klare und zielbewußt fortschreitende Denkweise des Ferrariensis. Es sei nämlich zu beachten, wie sich das Bußsakrament (nach der Lehre des hl. Thomas) von den übrigen Sakramenten in mehrfacher Beziehung unterscheide. Vor allem in Bezug auf die Materie. Dieselbe bestehe beim Bußsakrament nicht in einer res corporalis, sondern bloß aus Akten des Pönitenten. Unter diesen Akten sei indeß die contritio pars materialis et integralis nur insofern sie sich äußerlich irgendwie kundgebe und betätige. — Ein zweiter Unterschied: Während andere Sakramente im Fall des Vorauswirkens bloß die res ultima bewirkten, nicht aber auch das res et sacramentum — der Taufcharakter werde z. B. nur beim wirklichen Empfang der Taufe gespendet — bewirke das Bußsakrament auch dann, wenn es nur in voto existiere, nicht bloß die ultima res, sondern auch das res et sacramentum, sei also nach Thomas auch so die causa effectiva instrumentaliter der ganzen dem Bußsakrament zukommenden Wirksamkeit. — Ein Drittes sei vorzubemerken: Während bei den übrigen Sakramenten auch der Materie einige Kausalität zur Hervorbringung der Gnade bzw. zur Hervorbringung der Disposition auf dieselbe zukomme, liege beim Bußsakrament alle Kausalität auf seiten der Form, d. i. der Absolution. De Sylvestris verweist hierfür auf dist. 22 (statt 21 in meiner Ausgabe), q. 2, a. 1, sol. 1 ad 2 und 3 des Sentenzenkommentares. Gegen-

teilig lautende Äußerungen des Aquinaten [1] seien nur scheinbar dagegen. Die contritio sei, wie St Thomas z. B. de verit. q. 28, a. 8, ad 2 lehre, an und für sich reine Disposition auf die Gnade. Nur wenn sie den Vorsatz, der Schlüsselgewalt sich zu unterwerfen, in sich schließe, komme ihr Wirkungskraft zu, wirke sie sacramentaliter. Aber diese Wirksamkeit gehöre ebendeshalb nicht der contritio zu, sondern der in ihr vorauswirkenden Schlüsselgewalt. — Noch eine vierte Vorbemerkung: Die innere Buße sei zu unterscheiden einerseits als Akt der Tugend, anderseits als actus operans ad sanationem peccati. Nur in zweiter Hinsicht habe sie hierher Bezug.

Jetzt erst, nachdem er negativ und positiv die Sache wohl präpariert, gibt de Sylvestris die eigentliche Antwort (die allerdings aus dem Bisherigen schon genügend ersichtlich ist): Res et sacramentum der Buße ist die poenitentia interior, und zwar nicht insofern sie Akt der Tugend ist, sondern insofern sie Wirksamkeit zur Heilung der Sünde hat. Diese Wirksamkeit sei zu verstehen nicht als eine efficacia per modum efficientis, sed per modum dispositionis materialis, so wie eben auch der Charakter die ultima res des Sakramentes bewirke per modum dispositionis. Und diese ihre Wirksamkeit übe die poenitentia interior (beim wirklichen Empfang des Bußsakramentes) manchmal direkt, manchmal indirekt, das erstere dann, wenn der Pönitent herzutrete non plene contritus; denn da werde durch die Schlüsselgewalt die Reue vervollständigt zur plena contritio und damit auch zur hinreichenden Disposition; das letztere dann, wenn der Pönitent bereits als contritus zur Beicht komme; da werde nämlich die Reue noch weiter gesteigert und damit eine noch vollkommenere Disposition geschaffen. Dadurch werde dann die Gnade vermehrt und so eine perfectior sanatio herbeigeführt. — Eine Erklärung, wie die contritio schon bei der vorausgehenden Rechtfertigung (d. h. im Augenblicke derselben) ihre Funktion als res et sacramentum ausübt, findet sich hier nicht mehr eigens, obwohl die Vollständigkeit es erforderte. De Sylvestris wendet sich vielmehr in unmittelbarem Zusammenhang zur Beantwortung jener beiden Gegenargumente, welche den Ausgangspunkt der ganzen Erörterung gebildet hatten. Diese Beantwortung bietet an sich bloß die Gedanken des Aquinaten, nur, entsprechend der Formulierung der Argumente, in etwas veränderter, schärferer Fassung. Die

[1] So z. B. S. III, q. 86, a. 6.

poenitentia interior sei keineswegs Ursache und Wirkung zugleich. Es komme eigentlich überhaupt nur der Absolution eine Wirksamkeit zu. Aber wenn auch die Akte des Pönitenten und damit auch die Reue an der Wirksamkeit teilnahmen, so tue die Reue dies doch nur nach einer Beziehung, insofern sie nämlich sich äußerlich kundgebe, sei es in Wirklichkeit oder dem Vorsatz nach. Daß aber ein Ding nach einer Beziehung Ursache seiner selbst nach einer andern Beziehung sei, darin liege keine Schwierigkeit. Den zweiten Einwand betreffend antwortet de Sylvestris: Die Reue (interior poenitentia) gehe zwar der Beicht und Absolution (dem sacramentum tantum) aliquo modo voran, aber nicht inquantum est sanativa peccati. In letzterer Beziehung, in welcher sie auch allein Wirkung (res et sacramentum) sei, folge sie der Beicht und Absolution, wenigstens insofern dieselben in proposito existierten.

Ich habe eingangs bemerkt, daß die Erörterungen über das res et sacramentum, die ich im vorstehenden dem Inhalte nach vollständig wiedergegeben, die einzigen sind, die sich vom Wortlaute des kommentierten Textes weiter entfernen und einen breiteren Raum einnehmen. Alle übrigen Fragen treten davor zurück. Jedoch werden die meisten derselben mehr oder weniger gestreift und hier sowohl wie in den Bemerkungen zu c. 70 und 71 genügend klar angedeutet. Und da zeigt sich vor allem, daß de Sylvestris dem hl. Thomas die Theorie von der bloß dispositiven Wirkungsweise der Sakramente als einzige und unabgeänderte Lehre zuschreibt. — Es zeigt sich ferner, bzw. es wiederholt auch ausdrücklich bemerkt, daß ihm das Vorauswirken als ein sakramentales Wirken gilt[1], daß dasselbe wenigstens ebenso oft stattfinde wie die Rechtfertigung beim aktuellen Empfang des Sakramentes[2]. — Mit genügender Deutlichkeit ist weiterhin zu erkennen gegeben, daß auch letztere Art der Rechtfertigung nur stattfinde durch aktuelle, nicht etwa bloß habituelle Erhebung der vorhandenen Reue zur contritio plena[3]. — Über die Motive der dreifach verschiedenen Reue (1. sogleich rechtfertigende contritio plena, 2. in Verbindung mit der Absolution rechtfertigende contritio non plena und 3. eine auch durch das aktuell empfangene

[1] Vgl. oben S. 231 f; ebenso wiederholt im eigentlichen Kommentar zu c. 72, z. B. 476[a], Ad huius evidentiam.

[2] Vgl. oben S. 232, auch in c. 72, fol. 476[a] ca medium.

[3] An den eben genannten Stellen. Dazu 477[a], Praemittendum secundo (Die actus [unus] [contritio — poenitentia interior] ordinatus [ad Beichte und Absolution] per [opus] praeviae [Wirkung des Sakraments], werden bei der Taufe der Erwachsenen einmal

Sakrament nicht bis zur genügenden Höhe steigerungsfähige Reuestimmung[1]) verliert de Sylvestris meines Wissens kein Wort.

Als res ultima ist bereits[2] die Nachlassung der Sünde bezeichnet worden. Sie ist die nächste und die genuine Wirkung des Bußsakramentes. Was de Sylvestris außer den bereits bisher gegebenen Erläuterungen zu diesem Punkt noch bietet, geht über eine bloße Paraphrase des Textes nicht hinaus[3]. — Mit der Nachlassung der Sünde ist immer verbunden die Nachlassung der ewigen Strafe und tritt ein, wie erstere, entweder schon bei der Reue oder erst im Augenblick der Absolution. — Zur Tilgung der zeitlichen Strafe ist zunächst die Genugtuung bestimmt, nachdem dieselbe zuvor in der Absolution zur Abtragung in dieser Welt den menschlichen Kräften proportional gemacht, zugleich auch ein Teil derselben nachgelassen wurde. — Einige Punkte werden hierbei ausführlicher erörtert. So nimmt de Sylvestris Anlaß zu betonen, daß auch nach Thomas der reatus seinem Wesen nach nichts Reales oder eine reale Relation sei, wie Duns Skotus demselben zu imputieren scheine, sondern ein einfacher respectus rationis: Verpflichtung zur zukünftigen Strafe mit Rücksicht auf die stattgehabte freiwillige Übertretung des Gesetzes. Die nächste Ursache dieses reatus sei der sündigende Mensch selbst, die entferntere aber der Wille Gottes, welcher von Anfang an bestimmt habe, daß die Übertreter des Gesetzes zur Strafe verpflichtet sein sollen[4]. — Den tieferen Grund, warum im Bußsakramente nicht ebenso wie in der Taufe mit der Schuld auch alle Strafe erlassen werde, legt de Sylvestris eingehend dar, die Andeutungen der Summa c. gent. durch die ausführlicheren Darlegungen anderer Werke des Aquinaten ergänzend: In der Taufe werden wir mit Christo verbunden voll und ganz gemäß der Macht Christi selbst, im Bußsakrament hingegen gemäß unserer eigenen, freilich durch die göttliche Gnade vervollkommneten Wirksamkeit (secundum operationem nostram divina gratia informatam). Deshalb werden wir bei der Taufe stets vollkommen frei von Schuld und Strafe, in der Buße aber nur manchmal, nämlich dann, wenn die Hinwendung zu Gott und zum Verdienste Jesu Christi eine „heftige" ist. Dies wird noch weiter erläutert (unter Bezugnahme auf S. III, q. 62, a. 2). In der Taufe wird der Empfänger Christo einverleibt, er wird ein Glied des Leibes Christi und deshalb das Leiden Christi ihm mitgeteilt, als ob er selbst gelitten hätte und gestorben wäre. Und

[1] Vgl. S. 231. [2] Vgl. S. 226.
[3] In c. 72 (fol. 475 f). [4] Ebd. (fol. 475°).

weil das Leiden Christi hinreichende Genugtuung für die Sünden aller Menschen, darum wird der Täufling auch vom ganzen Strafreatus frei, als ob er selbst vollkommene Genugtuung geleistet hätte für alle seine Sünden. Hingegen im Bußsakramente, der geistigen Wiedergenesung, wird Nachlassung erteilt nicht durch einfache Übertragung, sondern durch Zuwendung des Leidens Christi vermittels unserer eigenen Wirksamkeit und deshalb in mehr oder weniger vollkommenem Grade, entsprechend der größeren oder geringeren Vollkommenheit unserer eigenen Wirksamkeit[1]. — In Beantwortung von zwei Einwänden führt de Sylvestris noch aus: Wohl sei auch zum Empfang der Taufe (bei Erwachsenen) innere Buße notwendig und also doch auch bei dieser eigene Mittätigkeit des Empfängers erforderlich. Aber wie Thomas (S. III, q. 84, a. 1) bemerke, seien hier die Akte desselben reine Disposition zur Entgegennahme der Wirksamkeit Christi, im Bußsakramente jedoch seien die Akte des Empfängers notwendig als Konstitutiven des Sakramentes und deshalb als die Wiedervereinigung mit Christo mitbewirkende Faktoren. Und wohl sei auch die Buße wie jedes andere neutestamentliche Sakrament nur wirksam in Kraft des Leidens Christi. Aber die Zuwendung, die Teilnahme an dieser Kraft des Leidens sei eben in den Sakramenten verschieden, und darum äußere sich auch die Wirksamkeit des Leidens Christi selbst in verschiedenem Grade[2].

Zwei Erwägungen legen sich beim Rückblick auf die ausführlich dargestellte Auffassung des hl. Thomas durch den Ferrariensis nahe. Die Frage, die ihn am meisten beschäftigt und weitaus den breitesten Raum einnimmt, zugleich aber auch alle übrigen Fragen über die Wirksamkeit des Bußsakramentes mitberührt, ist die Frage nach dem res et sacramentum, das „Problem" des älteren Thomismus. — Und die Lösung dieses Problems ist es, in welcher er vor allem die eingangs erwähnte Mittelstellung einnimmt. Er lehnt einerseits jene Häufung von Zwischenwirkungen ab, wie wir sie bei fast allen bisher behandelten Autoren gefunden haben. Er tut dies aber nicht durch die vollständige Abweisung des „dispositive", wie dieselbe durch den sogleich zu besprechenden folgenden Autor inauguriert wurde. Vielmehr weiß der Kommentator der mittleren Schrift

[1] Ebd. (fol. 475 b). Es stimmt das allerdings nicht recht mit der starken Betonung der ausschließlichen Wirksamkeit der Absolution im Gegensatz zu den Akten des Empfängers (oben S. 231), wiewohl man durch Unterscheidung von effektiver und dispositiver Wirksamkeit die Stellen versöhnen kann.

[2] Ebd. (fol. 475 c) Ad evidentiam.

des Aquinaten, der den früheren Sentenzenkommentar so gut wie die spätere Summa gar wohl kennt und berücksichtigt, durch diesen Mittelweg beides in Einklang zu bringen. — Daß de Sylvestris mit diesem Mittelweg nach meinem Dafürhalten der Wahrheit am nächsten kommt, d. h. die bezügliche Ansicht des hl. Thomas am richtigsten wiedergibt — nicht etwa bloß deshalb, weil es der „Mittelweg" ist, sondern weil er in diesem Falle alle in Betracht kommenden Äußerungen des Aquinaten gangbar verbindet —, das geht aus den einschlägigen Darlegungen des ersten Teiles hervor [1].

§ 2. Kardinal Cajetan.

Während, wie oben (S. 225) bemerkt, der erste Kommentar zur kleinen Summa in der Mappe verschlossen seine Zeit abwarten mußte, wurde der erste Kommentar zur theologischen Summa alsbald nach Vollendung eines jeden Teiles, in kurzen Zeiträumen von vier bis sechs Jahren, durch den Druck vervielfältigt und verbreitet [2], nämlich der bekannte Kommentar des bekannten Kardinals Cajetan (in saeculo Jacob, im Kloster Thomas de Vio) [3]. Es ist auch dieses ein wirklicher Kommentar, der sich nur mit dem zu erklärenden Text beschäftigt, nicht anderweitige Fragen herbeizieht und in eigenen Quästionen behandelt, und der nur die Ansicht des Autors, also des Aquinaten geben bzw. auch feststellen und gegen Mißdeutungen in Schutz nehmen will. Bei solchen kritischen Untersuchungen werden dann freilich ausführlicher alle einschlägigen Äußerungen des Aquinaten in den übrigen Schriften beigezogen und besprochen, während andere Stellen, manchmal ganze Kapitel, welche ohnehin klar sind, nach einer kurzen Skizzierung des Gedankenganges und selbst auch ohne eine solche übergangen werden. — Cajetan kommentierte die Summa bloß soweit, als Thomas selbst sie geschrieben. Das Supple-

[1] Vgl. S. 19 ff und 65.

[2] Der Kommentar zum ersten Teil erschien 1507, zur I II^{ae} 1511, zur II II^{ae} 1517, zur III 1522, vollendet bereits 1521 (wie aus der Widmung an Hadrian VI. hervorgeht), gedruckt in Venedig, ein zweiter Druck in Hagenau von 1512 an. Seit der Mitte des 16. Jahrhunderts wird die Summa fast nur mehr mit den Kommentaren Cajetans, auch des Capponius und Javellus gedruckt. Im folgenden ist die Lyoner Ausgabe (Summa mit Kommentar) vom Jahre 1581 zitiert.

[3] Cajetan ist einige Jahre älter als de Sylvestris, war dessen Vorfahr im Generalat des Dominikanerordens, hat ihn aber überlebt. In der Kirchengeschichte ist Cajetan vor allem bekannt durch seine Verhandlungen mit Luther im Oktober des Jahres 1518 in Augsburg, zu welchen mehrere seiner opuscula in Beziehung stehen. † 1534.

mentum ließ er unberücksichtigt. Doch hat er eine große Anzahl von Fragen, die in der Summa noch zu besprechen gewesen wären, in eigenen Traktaten behandelt, welche später (samt den übrigen kleineren Schriften), als Opuscula gesammelt, sowohl separat wie im Anschluß an den Summenkommentar gedruckt wurden [1]. Auf das Bußsakrament entfällt ein sehr bedeutender Teil dieser Traktate. Wenn auch hier meistenteils die Lehre des hl. Thomas sehr eingehend berücksichtigt wird, so werden doch die Fragen in selbständiger Weise behandelt und mehrfach bereits auf die lutherische Neuerung Bezug genommen, wo nicht direkt die Abhandlung durch dieselbe veranlaßt wurde. Außerdem kommt für unsere Zwecke noch in Betracht eine von Cajetan verfaßte Beichtsumme (Summula peccatorum). Dieselbe gibt nicht bloß die Antworten, sondern auch die Beweisgründe, läßt aber dafür jegliche Art von Zitaten weg. Sie ist also auch für die Theorie von Interesse und bietet mancherlei Ergänzung bzw. Bestätigung des in den vorausgenannten Schriften Behandelten. Dieselbe ist einige Jahre nach Vollendung des Summenkommentares verfaßt [2].

Den entscheidenden Schritt, mit welchem die Interpretation der Bußlehre des hl. Thomas eine Wendung macht, tut Cajetan in der allgemeinen Sakramentenlehre, näherhin in der Auffassung der sakramentalen Wirkungsweise. Mit dieser ist deshalb zu beginnen. Thomas habe in der Summa die Theorie von einer bloß dispositiven Wirksamkeit der Sakramente aufgegeben, lautet die neue Parole. Genauer berichtet lautet die Ansicht Cajetans folgendermaßen: Thomas habe im Sentenzenkommentar mehr bloß referierend genannte Theorie als die wahrscheinlichere vorgetragen, in der Summa aber seine eigene, viel tiefergehende Ansicht entwickelt, wonach die Sakramente direkt und unmittelbar, ohne Vermittlung einer dispositio praevia, wenn auch natürlich nur als Werkzeuge in der Hand Gottes, die heiligmachende Gnade bewirkten [3]. Als Beweis bringt Cajetan neben dem klaren Wortlaut noch den Hinweis auf den Titel (gemeint sind die Einleitungsworte) der q. 62. Hier nenne Thomas

[1] Ich zitiere dieselben nach der Lyoner Ausgabe von 1581.

[2] Nach Quétif-Echard II 17 vollendet im Jahre 1523 und gedruckt zu Rom im Jahre 1525. — Im folgenden ist die mir zur Verfügung stehende Ausgabe Duaci 1627 zitiert.

[3] Quidquid enim secundum aliorum opinionem ut probabiliorem dixerit autor in IV. sententiarum, hoc in loco secundum propriam sententiam longe altius sensit, expresse ponens gratiam gratum facientem (qua sc. homo fit membrum Christi et qua sumus divinae naturae consortes) a Deo principaliter et sacramento instrumentaliter effici. Comment. in III, q. 62, a. 1 (p. 279[a]).

ausdrücklich die Gnade den effectus principalis, den Charakter aber effectus secundarius der Sakramente. Daß der Ornatus mit dem Charakter die gleiche Stellung einnehme, sei im Sentenzenkommentar oft genug ausgesprochen und würde also das gleiche von ihm gelten. Eine weitere Bestätigung biete der folgende Artikel (a. 2, q. 62), in welchem auch die gratia sacramentalis nicht mehr als Disposition bezeichnet werde, überhaupt nicht mehr als etwas Habituelles[1]. Letztgenannter Beweisgrund ist natürlich nur im Zusammenhalt mit der Auffassung des Capreolus verständlich. Seine eigene Anschauung über des Aquinaten Lehre betreffs der sakramentalen Gnade gibt Cajetan im Kommentar zum nachfolgenden Artikel genauer. Danach ist die im Sakrament gespendete Gnade die gewöhnliche heiligmachende Gnade samt den eingegossenen Tugenden, noch vermehrt durch aktuelle Gnaden zur Erreichung des spezifischen Sakramentszweckes[2]. Auch auf ein anderes Argument kommt Cajetan ausführlich zu sprechen, das von alters her von manchen ins Feld geführt wurde für eine bloß dispositive Gnadenwirksamkeit der Sakramente, nämlich die Unfähigkeit des Geschöpfes zur Mitwirkung, auch zu einer bloß instrumentalen Mitwirkung bei einer creatio. Cajetan gibt die Richtigkeit des Argumentes ohne weiteres zu, lehnt aber die Beweiskraft desselben doch ab: Es habe hierher keinen Bezug; die Gnade werde überhaupt nicht geschaffen. Denn sonst könnte ebenso das Aufhören des Gnadenstandes nur durch annihilatio geschehen. Wir glauben aber, sagt Cajetan bestimmt, daß Gott nie etwas annihiliere. Da er aber doch nicht dem ganz allgemeinen Sprachgebrauch direkt widersprechen will, kommt er mit Hilfe einer

[1] Was von dieser Beweisführung Cajetans zu halten ist, braucht nicht lange erklärt zu werden. Der klare Wortlaut ist bloß ein Nichterwähnen, wie das auch in der Summa c. gent. bei der allgemeinen Sakramentenlehre geschieht, während später in der Bußlehre das dispositive wieder erscheint. „Principalis" und „secundarius" besagen keineswegs notwendig die Reihenfolge der Zeit, sondern sogar weit eher die Reihenfolge des Zweckes und der Wichtigkeit. Die gratia sacramentalis aber wird ebensowenig wie in der Summa im Sentenzenkommentar als dispositio praevia bezeichnet.

[2] Ad a. 2, q. 62 (p. 280[a]). Der Hauptgrund, welcher Cajetan bestimmt, das divinum auxilium als aktuelle Gnade zu verstehen (im Gegensatz zur Ansicht „vieler" und im Gegensatz zur Anschauung, die Thomas möglicherweise im Sentenzenkommentar ausgesprochen), ist der Sprachgebrauch der I II[ae], wo Thomas dem habituale donum das divinum auxilium gegenüberstellt, mit letzterem Terminus also die aktuelle Gnade bezeichne. Cajetan hat q. 111, a. 2 im Auge. Dort allein findet sich die angegebene Einteilung. Von einem festen Sprachgebrauch kann jedoch keine Rede sein. Vgl. dazu S. 90, A. 6.

Distinktion dazu, doch im gewissen Sinne auch eine creatio gratiae gelten zu lassen. Man könne bei der Frage nach der Ursache der Gnade zunächst denken an den Akt der Umwandlung der Seele vom Zustand der Sünde in den der Gottwohlgefälligkeit — in diesem Sinn werde die Gnade vom Sakrament erreicht, oder aber insofern einigermaßen eine creatio damit verbunden — und in diesem zweiten Sinn sei die Gnade direkt von Gott. Worin diese teilweise creatio bestehe, gibt Cajetan nicht mehr an. Er fährt alsogleich weiter mit der Beweisführung für das erste Glied: Daß man das Geschöpf nicht ausschließen dürfe von einer derartigen Teilnahme an der Hervorbringung der Gnade, gehe daraus hervor, daß auch Christus als das Haupt der Kirche durch seine Menschheit das Leben der Gnade auf die Glieder seines mystischen Leibes hinüberströme, die Menschheit Christi aber doch unstreitig in den Bereich der geschöpflichen Naturen falle. Es stehe also der Annahme nichts entgegen, daß Gott die Gnade bewirke durch Vermittlung der Menschheit Christi als dem instrumentum coniunctum und des Sakramentes als dem instrumentum separatum [1].

Mit dem dispositive der allgemeinen Sakramentenlehre fällt auch der (innerhalb der thomistischen Richtung) altehrwürdige Ornatus. Obwohl dessen Streichung für das Bußsakrament bei Cajetan (anders bei de Sylvestris) nur eine Konsequenz jenes Schrittes in der allgemeinen Sakramentenlehre bildet, fühlt sich Cajetan auch bei der Bußlehre [2] nochmals gedrängt, die Berechtigung dieser Neuerung ausführlich zu motivieren. Er bemerkt außerdem sehr charakteristisch einleitend: Da der Streit über das Verhältnis von Ornatus und poenitentia interior ohnehin schon groß sei, wolle er das Folgende schreiben nicht um zu widersprechen und zu widerlegen: er lasse jedem seine Meinung und wolle bloß darlegen, was secundum autorem et rectam rationem in dieser Sache zu halten sei. Das Folgende zeigt freilich, daß Cajetan dabei weit mehr von der recta ratio als vom Autor sich leiten läßt: denn in der ganzen Erörterung wird auf Thomas nicht mehr weiter Bezug genommen. — Ein Ornatus sei weder notwendig noch wahrscheinlich, und das weder zur Wahrung der dem Sakramente

[1] Was später Dom. Soto (In Sent. IV, dist. 1, q. 3, a. 1 [Venetiis 1570, fol. 20^{b}]) aus dieser Stelle herausgelesen, ist mehr als was darin enthalten: Die Hervorbringung der Gnade sei deshalb keine creatio, weil die Gnade bloß ein Akzidens sei, also bloß mitgeschaffen werden könne und nicht annihiliert, sondern bloß mitaufhören könne. Die von demselben hierher bezogene Äußerung des hl. Thomas in I II^{ae}, q. 110, a. 2 ad 3 ist natürlich nur sehr indirekt beweisend, da Thomas dieselbe in ganz anderem Zusammenhang macht.

[2] Q. 84, a. 1.

zukommenden Kausalität noch zur Wahrung des res et sacramentum noch auch mit Rücksicht auf das für den Empfang der res ultima zu disponierende Subjekt. Die Kausalität der Sakramente lasse sich auch ohne Ornatus hinreichend wahren. Das res et sacramentum sei in der poenitentia interior genügend vertreten. Was aber die Disponierung des Subjektes betreffe, auf welche von den Vertretern des Ornatus ein so großes Gewicht gelegt werde, so lasse sich auf dreifache Weise zeigen, daß auch hierfür der Ornatus entbehrlich sei. Die Gnade sei keine derartige Form, daß sie einer andern zur Disponierung ihrer neuen Materie bedürfte, etwa wie das Feuer, dem die Wärme zuerst das Holz präparieren müsse. Beweis seien die unmündigen Kinder, denen in der Taufe die Gnade ohne jegliche Disposition eingegossen werde. Der Charakter komme nämlich hierfür keineswegs in Betracht; dessen Inhäsionssubjekt sei ja der Intellekt, nicht das Wesen der Seele selbst, wie es im andern Falle sein müßte[1]. — Auf gleiche Weise sei der Ornatus entbehrlich bei den Erwachsenen, für deren Rechtfertigung das Bußsakrament zunächst in Betracht komme. Denn hier seien die eigenen Akte des Empfängers die Disposition, nach dem Axiom: Qui creavit te sine te, non salvabit te sine te, und nach dem, was im zweiten Buch (Comment. in I II^{ae}) über die Rechtfertigung des Sünders gelehrt worden sei[2]. — Das gleiche ergebe sich endlich aus dem Wesen des Pönitenten. Denn insofern er wahrhaft poenitens sei, sei er dieses und werde er hierfür disponiert durch die Akte der poenitentia. Jede anderweitige Disposition sei äußerlich (akzidentell) und so auch eine Disposition durch den Ornatus. Was aber akzidentell sei, dürfe nicht dem Sakrament an sich zugeteilt werden. Commentitius ergo videtur ornatus huiusmodi. Die innere Buße allein sei res et sacramentum der Buße.

In mehr als einer Beziehung interessant ist, wie Cajetan in unmittelbarem Zusammenhang das Zustandekommen und die Stellung der inneren Buße als res et sacramentum noch weiter erläutert. Es ließen sich bezüglich der Disposition des Pönitenten im allgemeinen drei Fälle denken: 1. Die attritio des Pönitenten ist so geartet, daß sie durch Hinzutreten des Sakramentes in voto sogleich zur contritio wird und zur Nachlassung der Sünde hinreichend ist[3]; 2. Die attritio ist zwar nicht derartig, wohl aber noch so hoch-

[1] Darauf hat auch Durand schon hingewiesen. In Sent. IV, dist. 4, q. 1, n. 9 (ed. cit. fol. 298^{d}).

[2] Hierüber noch Genaueres im folgenden.

[3] Iuxta illud: Dixi confitebor Ps 31, 5.

gradig, daß sie durch den wirklichen Empfang zur contritio erhoben werden kann; denn, fügt Cajetan erklärend bei: plus operatur sacramentum in re quam in voto. Endlich dritter Fall: Die attritio ist so gering, daß sie auch durch das Sakrament in re nicht zur contritio werden kann. In diesem Fall erlange der Pönitent durch das Sakrament überhaupt keine Nachlassung der Sünde. Im zweiten Fall aber sei die Erhöhung der attritio durch die Kraft des Sakramentes zur contritio und damit zum res et sacramentum in der Weise zu denken, daß Gott von zwei Seiten her diese Steigerung wirke, vom Pönitenten aus und vom äußeren Sakrament aus. Gott wirke im Pönitenten, die innere Buße inspirierend, diese nicht bloß an sich, sondern auch in ihrer Hinordnung auf das (äußere) Sakrament; denn von innen heraus werde ja der Pönitent getrieben, sich den Schlüsseln der Kirche zu unterstellen. Anderseits wirke Gott auch vom äußeren Sakrament auf die innere Buße, indem er der äußeren sakramentalen Akte sich bediene zur Erweckung und Vervollkommnung des inneren Aktes. So mache er excitando et perficiendo den attritus zum contritus, während er unter Vermittlung des Sakramentes auch den inneren Akt des Pönitenten benützt zur Nachlassung der Sünde. Und auf diese Weise werde die innere Buße zum res et sacramentum, bezeichnet und gewirkt von der äußeren Buße, während sie hinwiederum, in eben dieser Abhängigkeit vom äußeren Sakrament, bezeichne und bewirke die ultima res, Nachlassung der Sünde. Alle genannten Faktoren aber wirken in dieser Weise zusammen und greifen ineinander nur als Werkzeuge in vollkommener Abhängigkeit vom principale agens, Gott dem Herrn [1]. — Die zweite Hälfte der vorstehenden Erklärung (über das Wirken Gottes vom Sakrament aus), welcher allerdings Klarheit nicht im besonders hohen Grad eignet, erweckt auf den ersten Blick den Eindruck, als denke Cajetan nur an die psychologischen

[1] Super a. 1 et 2, q. 84 (ed. cit. fol. 411[a] f). Es ist schwer, bei der wenig klaren Ausdrucksweise Cajetans Klarheit über den Sinn der Stelle zu gewinnen. Ich lasse sie im Wortlaut folgen: Modus autem, quo hoc fit, est quod Deus utrinque operatur. Concurrit siquidem ex parte poenitentis ad interiorem poenitentiam, inspirando illam (ut in littera dicitur) non solum secundum se, sed etiam in ordine ad sacramentum. Quod ex eo patet, quod ex interiori motu poenitens subiicit se clavibus. Et rursus concurrit Deus ex parte sacramenti, ordinando sacramentales actus exteriores ad interiorem poenitentiam, dum utitur sacramento ipso ad excitandum et perficiendum interiorem actum poenitentis. Sic enim excitando et perficiendo facit de attrito contritum, dum mediante sacramento utitur etiam interiori actu poenitentis ad remissionem peccatorum.

Wirkungen der Akte und Zeremonien des äußeren Sakramentes, deren etwa Gott sich bediente, um die Reuestimmung des Pönitenten zu erhöhen, wobei natürlich die Konkurrenz rein übernatürlicher aktueller Gnaden nicht ausgeschlossen wäre. Die starke Betonung der natürlichen psychologischen Grundlagen für die übernatürliche Gnadenwirksamkeit, wie sie uns besonders in der Reue- und Rechtfertigungslehre Cajetans wiederholt begegnet, würde eine solche Auffassung nicht gerade ausschließen. Da indes die Stelle dunkel genug ist und anderweitige aufklärende Äußerungen Cajetans fehlen, so läßt sich ein sicheres Urteil nicht fällen. Gewiß ist nur dies, daß die Steigerung der attritio eine aktuelle ist, hervorgebracht durch Vermittlung des Sakramentes. Und wahrscheinlich ist, daß die dabei stattfindende aktuelle Gnadenwirksamkeit bereits aus dem vom Sakrament hervorgebrachten Gnadenschatz fließe. Denn darauf führt auch die Lehre Cajetans über Reue und Rechtfertigung hinaus, welche nunmehr darzustellen ist, soweit sie auf unsere Hauptfragen Einfluß hat.

Eine dreifach mögliche Reuegesinnung hatte Cajetan oben angenommen, ohne auf den Inhalt derselben näher einzugehen. Dies tut er ausführlich in einer Quästio der Opuscula, welche zum Gegenstand der Untersuchung hat: Utrum attritio possit fieri contritio[1]. Nach einigen allgemeinen Bemerkungen gibt hier Cajetan eine überaus klare Darlegung über die verschiedenen Möglichkeiten von attritio und contritio, durch Zerlegung der contritio in ihre wesentlichen Momente. Als solche gelten ihm: 1. Mißfallen an der Sünde; 2. Vorsatz nicht mehr zu sündigen; 3. das Formiertsein durch die Charitas. Fehlt das erste gänzlich, so kann überhaupt nicht von Reue die Rede sein; fehlt es teilweise, ist das Mißfallen nur ein geringes, dann haben wir attritio — die genauere Grenze wird erst später angegeben. — Fehlt der zweite Bestandteil, der Vorsatz, und zwar aufgehoben durch einen gegenteiligen aktuellen Vorsatz, die Sünde weiter zu begehen, dann könne gleichfalls von Reue nicht die Rede sein. Ist zwar kein Vorsatz zu sündigen vorhanden, aber auch kein wirklicher Vorsatz, nicht mehr zu sündigen, außer höchstens eine reine velleitas, die zu nichts weiter sich erschwingen kann als zum Wunsche, die Sünde meiden zu können, die aber die Gelegenheiten und Ursachen hinwegzuräumen sich nicht entschließt, so könne man das attritio nennen — attritio impoenitentium wird sie

[1] Opusc. tom. I, tract. 4, q. 1 (ed. cit. 68 f).

später betitelt. Ist der Wille zu sündigen durch einen ausdrücklichen negativen Akt aufgehoben, der positive Vorsatz aber, die Sünde zu meiden, und zwar für alle Zukunft und über alles zu meiden, nicht ausdrücklich und bestimmt, sondern nur in confuso vorhanden, wie das wohl sehr häufig sei, so haben wir (das Vorhandensein des ersten Momentes vorausgesetzt) die attritio im gewöhnlichen Sinne — attritio poenitentium nennt sie Cajetan auch. — Nun kommt das dritte Moment zur Sprache. Und hier unterscheidet Cajetan als erster klar und bestimmt zwischen Akt und Habitus der Charitas und mahnt einleitend, diesen Unterschied zu beachten: „In betreff des dritten Erfordernisses", heißt es wörtlich, „ist zu bemerken, daß darin ein Doppeltes eingeschlossen ist, wovon das eine in unserer Gewalt ist und worüber wir deshalb auch Gewißheit haben können, während das andere Sache der göttlichen Gnade und darum für uns ungewiß ist. Ersteres ist: Gott lieben über alles; das zweite ist dies, daß dieser Akt des Liebens informiert sei von der Liebe Gottes, welche ausgegossen ist durch den Heiligen Geist in die Herzen der Kinder Gottes. Fehlt ersteres, so kann von keiner contritio die Rede sein, fehlt bloß das zweite, so nennen wir eine solche Reue contritio, contritio informis im Gegensatz zur contritio formata[1]. Eine Zusammenstellung (Cajetan selbst macht sie) ergibt zwei Arten von attritio: 1. impoenitentium, 2. poenitentium (= imperfectorum), und zwei Arten von contritio: 1. informis, anderwärts auch acquisita und humana genannt[2], 2. formata. — Danach die Antwort auf die Hauptfrage, ob attritio in contritio übergehen könne[3]: Die attritio impoenitentium kann selbstverständlich nicht contritio werden. Aber auch die attritio imperfectorum nicht. Nur in dem Sinn ist die Frage zu bejahen, als die contritio informis zuweilen (in Wirklichkeit taten es alle bisherigen Autoren) auch attritio genannt wird; denn hier allein haben wir inhaltlich den gleichen Akt; und dieser kann fortdauern als numerisch derselbe bis zur Eingießung der Gnade.

[1] Daß Cajetan hiermit den hergebrachten Sprachgebrauch verläßt, bedarf kaum der ausdrücklichen Erwähnung.

[2] So in der Summula s. v. Confessio I, n. 17—19 (ed. cit. 65 f), wo die vier Arten in umgekehrter Reihenfolge besprochen werden und dabei die obige zweite in zwei Unterarten unterschieden wird.

[3] Die Frage ist natürlich im bisherigen Sinn zu verstehen von numerisch ein und demselben Akte. Denn daß der attritus nach und nach zur contritio sich erheben könne, darüber könne kein Zweifel sein. Mit psychologischem Blick bemerkt Cajetan außerdem noch, die Sache sei nicht allzu klarliegend, da die Fortdauer innerer Akte in numerischer Identität dunkel genug sei.

— Das ist im wesentlichen, aber nur skizzenhaft der Gedankengang der langen Untersuchung. Die nähere Begründung der einzelnen Sätze bietet noch viel Interessantes.

Diligere Deum super omnia verlangt Cajetan wiederholt zur contritio. Welche Art der Gottesliebe er damit im Sinne hat, ist zu ersehen aus dem, was er anführt zum Beweise dafür, daß der Akt der Charitas (im Gegensatz zum Habitus — oben S. 243) in unserer Gewalt ist. So gut es an uns liege, die sinnliche Ergötzung, den Gewinn, die Herrschaft zum letzten Ziel unserer Handlungen zu setzen, ebensogut liege es in unserer Macht, sich Gott (auch?) insofern er die Seligkeit der Heiligen bilde, zum letzten Ziel zu nehmen, so daß wir mit überlegter Absicht in unserem Willen ihn allem vorziehen, was zu wünschen und zu besitzen uns lieb sein könnte[1]. Es ist dies die eingehendste Bestimmung der Motive, die meines Wissens Cajetan mit Bezug auf die contritio gibt[2]. Was in der nämlichen Quästion später über die Abhängigkeit der beiden andern Bestandteile der contritio (detestatio und propositum) von der charitas gesagt wird, bringt in dieser Hinsicht nichts Neues. — Aus dem eben bestimmten Grad der charitas sei, so bemerkt Cajetan weiter, auch der zur contritio notwendige Grad der Verabscheuung der Sünde und des Vorsatzes der Besserung abzuleiten. Ungenügend sei also die displicentia, wenn uns die Sünde weniger mißfalle als irgend ein anderer Schaden, ungenügend das propositum, wenn wir uns vor irgend einem andern Übel mehr zu

[1] . . . ita in potestate nostra est habere Deum etiam *ut beatitudo est Sanctorum* pro ultimo fine, ita quod intendamus et deliberemus praeferre ipsum in voluntate nostra omnibus, quae desiderari haberive possint (fol. 68[b] ca med.). Das etiam nach Deum findet aus dem Zusammenhang keine Erklärung, wenn man es nicht zu ita hinaufbezieht, was allerdings grammatikalisch unzulässig ist. So wird es wohl den Gegensatz zu Gott, insofern er Gegenstand der natürlichen Erkenntnis und Liebe ist, ausdrücken sollen (vgl. I II[ae], q. 113, a. 4 ad 2).

[2] Die Anweisungen der Summula (s. v. Confessio I, n. 18 [fol. 66]), wie der Beichtvater dem Pönitenten zureden solle, wenn er an der Sufficienz der Reue desselben zweifle, betonen Gott als letztes Ziel und als höchsten Herrn, welchem durch die Sünde der Gehorsam gekündet, und welcher als solches (letztes Ziel) zurückgewiesen werde. Die Anmerkungen zu a. 3 4 5 der q. 113 (I II[ae]), welche von den bei der Rechtfertigung konkurrierenden motus liberi arbitrii in Deum et in peccatum handeln, enthalten überhaupt nichts über Motive. Zu a. 3 (ed. cit. 377[a]) heißt es nur: Exercetur enim hic (sc. actus liberi arbitrii in acceptatione gratiae) per hoc, quod voluntas movetur in Deum, principium gratiae in remissionem peccatorum, amando ipsum cum detestatione offensae suae.

hüten vornehmen als vor der Sünde[1]. — Die bei der oben erwähnten Zusammenstellung der verschiedenen Arten von Reue gegebene Beschreibung (Definition) der contritio informis lautet dementsprechend: Contritio (informis) est acquisita displicentia peccati supra omne odibile cum proposito vitandi peccatum supra omne vitabile *ex amore Dei supra omne amabile*. Die contritio formata unterscheide sich davon einzig und allein durch den sie informierenden Habitus der Charitas.

Daß ein Akt der Liebe Gottes innerhalb der soeben gegebenen Norm zur contritio notwendig sei, diese von der attritio unterscheide, geht nach Cajetan daraus hervor, daß ohne einen derartigen Akt als Grundlage eine informatio durch die habituelle Charitas nicht denkbar sei, und daß sowohl fromme wie weise Gläubige sich selbst als auch andere für contriti hielten, wenn diese Liebe ihnen Bürgschaft gebe. — Daß aber weiterhin diese aktuelle Liebe Gottes nicht immer und notwendig sogleich von der habituellen Charitas informiert sein müsse, daß also letzteres, wie oben erwähnt, nicht ebenso in unserer Gewalt sei, das ergibt sich für Cajetan daraus, daß im andern Falle jeder mit Gewißheit sich sagen könnte, ob er im Stande der Gnade sei oder nicht. Denn darüber gebe ja einem jeden das Selbstbewußtsein sichern Aufschluß, ob er den überlegten Willen habe, Gott allen andern Dingen vorzuziehen[2].

Welches ist aber dann die Ursache, der letzte Anstoß zur Informierung der contritio informis oder, wie Cajetan die Frage formuliert: Was macht diese contritio acquisita zur ultima dispositio für die Eingießung der Gnade? — Cajetan selbst fühlt die ganze Schwierigkeit der Beantwortung von seinem Standpunkt aus. Aber aus dem angegebenen Grunde (sc. Ungewißheit des Gnadenstandes) bleibt er doch auf demselben stehen. Und weil er nach seinen Anschauungen über den Unterschied von attritio und contritio den Grund nicht in einer Steigerung der Intensität oder in der Erreichung eines bestimmten Grades finden kann, zieht er sich auf den freien Gnadenwillen Gottes zurück, welcher nach seinem Wohlgefallen jene contritio acquisita zur ultima dispositi oder Erteilung der charitas und damit der Gnadeneingießung macht[3].

[1] Opusc. tom. I, tract. 4, q. 1 (ed. cit. 68). Ebenso Summula s. v. Contritio I, n. 1 (ed. cit. 89). — Peccatum ut *summe odibile* nennt Cajetan später (fol. 69[a]) das obiectum formale, wodurch sich die contritio spezifisch von der attritio scheide, während die stärkere oder geringere Intensität kein Kriterium bilden könne, wenn dieselbe auch gemeinhin als solches gelte.

[2] Auch in der Summula a. a. O.

[3] Aliter ergo dicendum mihi videtur, quod gratuita Dei motio est, quae huius modi acquisitam contritionem efficit ultimam dispositionem ad gratiam seu chari-

Cajetan erwähnt in der ganzen langen Quästion, die uns im vorausgehenden zumeist beschäftigt hat, nicht mit einer Silbe die sakramentale Rechtfertigung, speziell die Rechtfertigung im Bußsakrament. Gilt das Gesagte auch von dieser? Was ist hier für eine Reue notwendig, und wie geschieht hier die fragliche Umwandlung der contritio informis? Darüber gibt Cajetan an andern Orten genügend klaren Aufschluß. — Bezüglich der ersten der beiden Fragen geschieht dies, wie üblich, in den Untersuchungen über die poenitentia informis. Aus diesen ergibt sich als Anschauung Cajetans: Sicher gültig ist die confessio informis cum contritione informi (in dem oben gegebenen Sinn); in diesem Fall werde ganz gewiß durch die Schlüsselgewalt die Reue formiert. Bei der attritio poenitentium jedoch, welche zwar die Sünde verabscheut, aber nicht (ausdrücklich) als das größte Übel, die Sünde meiden will, aber nicht (ausdrücklich) über alles, sei zu unterscheiden: Ist der Pönitent auf diesen Defekt seiner Reue aufmerksam geworden, dann kann von Gültigkeit und Fruchtbarkeit der Beicht und Absolution nicht die Rede sein. Ist hingegen der Pönitent nicht darauf achtsam geworden, hält er sich vielmehr in gutem Glauben für einen contritus, dann glaubt Cajetan zwar auch, daß eine solche Reue nicht durch die nachfolgende Absolution erhöht werden könne, hält dies jedoch für jenen Fall, in welchem nach der Lehre des hl. Thomas die confessio informis nachträglich fruchtbar werde bei später folgender contritio[1]. Etwas verändert lautet die Entscheidung in der Summula[2], wo Cajetan auch die fragliche Reuegesinnung — attritio laudabilis sive contritio ambigua nennt er sie — anders beschreibt, nämlich als die Reue jener, welche da ein ernstliches Mißfallen haben an den Gott zugefügten Beleidigungen und die Absicht, nach Kräften dieselben in Zukunft zu meiden, sowie die Reue jener, die zu Gott sprechen, wie man auch unter Menschen zu einem Vorgesetzten spricht, wenn man um

— —

tatem, ita quod ex hoc ipso, quod Deus non per aliquod superadditum donum habituale, sed per gratuitam dilectionem, qua dignatur uti nostra acquisita contritione ut dispositione ultima ad suum proprium opus, quod est charitas, quae infunditur, transfertur(!) nostra contritio in fore ultimam dispositionem pro gratia habituali. Opusc. a. a. O. (fol. 69[a]). Von Dom. Soto (In Sent. IV, dist. 17, q. 2, a. 5 [fol. 303[c]]) wurde diese etwas eigene Theorie nachmals ziemlich hart mitgenommen.

[1] Opusc. I, tract. 5, q. 5 (76[a] f).

[2] S. v. Confessio I, n. 17 (65) in Erörterung der elften Eigenschaft, lacrymabilis (in dem bekannten Memorialvers über die Erfordernisse zu einer rechten Beicht) und Confessio II, n. 1 und 2 (72 f).

Verzeihung bittet: Es mißfällt mir, daß ich dich beleidigt habe; es soll gewiß nicht mehr geschehen; habe Gnade mit mir! Entsprechend der veränderten Fragestellung und der veränderten (erweiterten) Fassung der Reuegesinnung wird hier anders distinguiert und damit obige Unterscheidung in der angedeuteten Weise ergänzt. Cajetan antwortet nämlich: Ist in der beschriebenen Reuestimmung wenigstens virtuell der Vorsatz vorhanden, die Sünde über alles zu meiden, und wird wenigstens virtuell die begangene Sünde über alles verabscheut, dann darf sie der contritio informis gleich geachtet werden. Ist aber dieser Vorsatz und Abscheu nicht einmal virtuell vorhanden, dann wage er nicht zu behaupten, daß der attritus durch die Schlüsselgewalt zum contritus werde, möge immerhin dessen Beicht von der Kirche noch als lacrymabilis zugelassen werden.

In der Terminologie Cajetans gesprochen ist also auch zur sakramentalen Rechtfertigung zum mindesten virtuelle contritio informis notwendig. Da aber nach dem vorausgehenden die contritio informis von der formata inhaltlich sich nicht unterscheidet, so wird man auf Grund dessen sagen, Cajetan sei Contritionist. Er ist es, aber eben nur in seiner Terminologie. Denn bei Cajetan läßt sich mit Sicherheit konstatieren, was bei andern Autoren bereits mehrfach angedeutet wurde: Er verbindet sowohl mit dem Worte contritio wie mit dem Worte attritio etwas anderes als die heutige d. h. nachtridentinische Theologie verbindet. Contritio ist ihm jede Reuegesinnung, welche die Sünde verabscheut mehr als alles, dieselbe zu meiden entschlossen ist mehr als alles, Gott liebt mehr als alles, also einfach die appretiativ höchste Reuestimmung; attritio aber ist ihm alles, was diesen höchsten Grad der Wertschätzung nach den drei Beziehungen nicht erreicht. Kriterium zwischen contritio und attritio ist also der Grad der Wertschätzung[1]. Die Motive dieser Wertschätzung aber kommen bei Cajetan als Kriterium nicht in Betracht.

Und nun die andere Frage: Wie denkt sich Cajetan bei der sakramentalen Rechtfertigung (im Augenblicke der Absolution) die oben dargelegte Umwandlung der attritio bzw. contritio informis in contritio formata? Hier steht mit Sicherheit nur das eine fest: Die sakramentale Rechtfertigung kann, ganz wie die außersakramentale, nur stattfinden unter gleichzeitig sich vollziehenden motus liberi arbitrii. Geht dies aus den bisherigen Darlegungen schon genügend klar hervor, so wird diese Vermutung zur zweifellosen

[1] Vgl. oben S. 245, A. 1.

Gewißheit durch einen Blick auf die Bemerkungen, welche Cajetan zu I II^{ae}, q. 113, a. 3 gibt[1]. Die in diesem Artikel stehenden Ausführungen des hl. Thomas über die Konkurrenz der motus liberi arbitrii im Augenblicke der Rechtfertigung sind bekanntlich ganz allgemein, aber auch ganz uneingeschränkt gehalten; der sakramentalen Rechtfertigung geschieht weder ein- noch ausschließende Erwähnung. Cajetan aber erwähnt dieselbe ausdrücklich, und zwar nicht als Ausnahme von dem allgemeinen Gesetz, sondern als eingeschlossen von demselben, und zieht auch die hieraus sich ergebenden Folgerungen mit voller Konsequenz[2]. — Nicht so klar ist, worin dieser die Rechtfertigung begleitende Akt seinen Ursprung hat. Cajetan nennt an der zuletzt besprochenen Stelle diesen Akt selbst ein Werk des sich erbarmenden Gottes, während er in der früher[3] besprochenen Quästion zunächst nur die Annahme dieses Aktes der contritio informis zur dispositio ultima der Rechtfertigung als Werk der göttlichen Gnade bezeichnet, wobei freilich auch noch von einer motio (transfertur) die Rede ist[4]. Mit Rücksicht auf die Übereinstimmung mit Thomas in den übrigen Punkten der Rechtfertigungslehre darf man annehmen, daß auch im Sinne Cajetans dieser motus bzw. diese motio liberi arbitrii nichts anderes ist als die erste Wirkung, der erste Lebensakt der einziehenden heiligmachenden Gnade, also bei sakramentaler Rechtfertigung der sakramentalen Gnade, so daß demnach nicht bloß die Gnade selbst, sondern auch der letzte Anstoß zur Erteilung derselben als vom Sakrament vermittelt erscheint. Die Art und Weise, wie Cajetan die Vervollkommnung der poenitentia interior schildert[5], bestärkt die Vermutung.

Nach dieser eingehenden Darlegung des res et sacramentum und der damit zusammenhängenden Fragen kommen wir wieder zu der

[1] Ed. cit. II 376 f.

[2] Die wichtigste Folgerung ist diese: Wo keine motus liberi arbitrii, da auch keine Rechtfertigung, und wo trotz vorausgegangener Andacht im Augenblick des Sakramentsempfanges Zerstreuung eintritt, kann die Gnade nicht erteilt werden. Cajetan gibt sie unumwunden zu und sucht nur zu zeigen, daß eine solche Zerstreuung nicht notwendig eine schwere Sünde sein müsse. Die ganze Darlegung schließt er, wie so manchesmal, mit einem kurzen aber bedeutungsvollen Mahnwort für die Praxis: Et haec sunt notanda, non ut sciamus sed ut discutiamus nosmetipsos. — Interessant ist, daß Köllin, dessen Kommentar zur I II^{ae} Cajetan zu approbieren hatte, als er den seinigen ausarbeitete, an eben dieser Stelle die sakramentale Rechtfertigung ausdrücklich ausnimmt.

[3] Vgl. S. 242 ff. [4] Vgl. S. 245, A. 3. [5] Vgl. S. 241.

ultima res, als welche bereits wiederholt die Nachlassung der Sünde genannt wurde. Cajetan verteidigt diesen Satz nach zwei Richtungen hin, gegen das absolutum ostendere des Magisters einerseits und anderseits auch schon gegen die Angriffe Luthers[1], die ja zum Teil auf derselben Linie liegen. Er tut es durch eine genaue Analyse der Worte des Herrn bei Jo 20, 23 (und Mt 16, 18 mit 18, 18) und durch nachdrucksvolle Darlegung der bloß ministerialen Tätigkeit des absolvierenden Priesters im Unterschied von der allein Gott zustehenden autoritativen Sündenerlaßgewalt. Außerdem verweist Cajetan auf das Florentinum, durch welches die einstmals vielumstrittene Frage bereits entschieden sei.

Im nämlichen Zusammenhange wendet sich Cajetan gegen eine neu aufgekommene Meinung (novitia quaedam opinio), welche zur Nachlassung der Sünde als eine weitere Wirkung füge den Frieden des Herzens und als durchaus notwendige Bedingung den festen Glauben, daß die Sünde nachgelassen sei. Letzteren Punkt hat Cajetan auch in einer eigenen Abhandlung eingehend besprochen und abgewiesen[2]. In derselben polemisiert er besonders gegen die Forderung eines nachfolgenden Glaubens, von dem sogar die Wahrheit der Sündennachlassung und Gnadenerteilung abhängig gemacht werde. Allerdings sei die Sünde mit unzweifelhafter Sicherheit erlassen, wenn sowohl der Priester wie der Pönitent alles beobachte; und insofern sei die Lossprechung allerdings auch eine Erklärung und eine Versicherung der geschehenen Nachlassung. Aber weil wir über die Richtigkeit der von seiten der Menschen zu setzenden Bedingungen nicht fide divina, sondern bloß humana coniectura Gewißheit erlangen könnten, darum bleibe nach dem gewöhnlichen Gesetz der Pönitent im Zweifel über die bei Gott erlangte Nachlassung.

In der Beantwortung der Gegenargumente dieser These äußert sich Cajetan außerdem zu einer Frage, die hier von Anfang an mit besonderem Interesse bei den einzelnen Autoren verfolgt wurde, nämlich zur Frage des „Vorauswirkens". Die Sündenschuld werde von Gott schon nachgelassen beim Vorsatz der Beicht, noch bevor der Priester seine Absolution spreche, gemäß dem Worte des Psalmisten: Dixi: confitebor adversum me iniustitiam meam, et tu remisisti impietatem peccati mei. Cajetan antwortet zur Lösung des

[1] Die Abhandlung steht in meiner Ausgabe der Opuscula als q. 5, tract. 18, tom. I (ed. cit. 111). Am Schluß derselben steht Ort und Zeit der Abfassung: Augustae, die primo Octobris 1518, also kurz vor jener Zusammenkunft mit Luther.

[2] A. a. O. q. 4 (ed. cit. 109) mit Datum Augusta Vindelicorum 26. Sept. 1518.

Einwurfes klar und bestimmt: Die sakramentale Absolution wirkt Nachlassung der Sünde auf zweifache Weise, vel in voto vel in executione. Wer vor der Beicht Nachlassung erlangt, der empfängt die sakramentale Absolution in voto, und diese unfraglich vermittelt durch die Beicht, zu welcher er (geistiger Weise) eilt mit den Worten: Dixi confitebor etc. Wäre es nicht so, dann hieße es nicht: Dixi confitebor, sondern es genügte: Dixi adversum me iniustitiam meam Domino. In diesem Fall werde durch die nachfolgende wirkliche Absolution die gratia remissiva peccatorum vermehrt. Wer aber die Verzeihung im voraus noch nicht erlangt habe, der erlange sie durch die Absolution in executione. Cajetan fügt mit Nachdruck bei: Dies sagen wir nicht nach eigenem Urteil, sondern so lehrt uns die ganze Kirche, wenn sie bekennt den Glauben an eine Taufe zur Nachlassung der Sünden und dabei den einen wie den andern Fall meint, nämlich daß die wirklich gespendete Taufe die Sünden nachlasse, wo sie dieselben noch nicht durch die Taufe in voto erlassen antrifft, wo sie aber dieselben bereits nachgelassen findet durch sich selbst in voto, dort die Gnade vermehre[1].

Ich füge hier wiederum gleich das „Nachwirken“ ein, das bei Cajetan in dem gewöhnlichen Zusammenhang, nämlich unter dem Titel confessio informis behandelt wird[2]. Die Hauptsache ist dort die Feststellung der Fälle, in welchen auf Wiederholung der confessio informis zu erkennen ist und in welchen nicht, während uns hier mehr die Begründung der gegebenen Entscheidung interessiert; denn in welchen Fällen Cajetan auf Wiederholung erkennt und in welchem Falle allein er einen nachträglichen Eintritt der Rechtfertigung möglich hält, ist bereits (oben S. 246) angegeben worden. Der einzige äußere Grund, welcher in der zitierten Quästion vorausgehend für die Möglichkeit einer nachträglich wirksamen confessio informis angeführt wird, ist die auctoritas divi Thomae in sent. IV, dist. 17 (sc. q. 3, a. 4, qc. 1). Sie ist sehr wahrscheinlich für Cajetan auch

[1] Opusc. tom. I, tract. 18, q. 5 ad 2. — Vgl. tract. 5, q. 4 (ed. cit. 71[a]), wo das gleiche bezüglich der Sündenstrafe ausgeführt wird: Die Sündenstrafe werde in der contritio nachgelassen auch auf Grund des Verdienstes des Leidens Christi (nicht bloß ex poenalitate annexa). Die Verbindung mit dem Leiden Christi werde hergestellt nicht durch die Reue schlechthin, sondern durch ihre Beziehung zum Bußsakrament, insofern sie das votum sacramenti in sich schließe. Nur wirke das Sakrament in voto nicht so intensiv wie bei der wirklichen Spendung. Vgl. auch oben S. 241.

[2] A. a. O. tract. 5, q. 5 (ed. cit. 76). Summula s. v. Confessio II (ed. cit. 72 f).

der einzige bestimmende Grund, eine positive Lösung zu suchen, wenn auch im corpus quaestionis noch die Erwägung gebracht wird, daß man sonst niemals sich bei einer abgelegten Beicht beruhigen könnte, weil man ja niemals wissen könne, ob dieselbe wirklich formata gewesen, und ob man sie nicht wiederholen müsse. Auch die eigentliche Begründung — er nennt sie die allgemein gegebene — bezeichnet Cajetan als vom hl. Thomas stammend. In Wirklichkeit ist es die von Capreolus ausgebildete Unterscheidung in wesentliches und wirksames Sakrament, von Cajetan als sacramentum verum und sacramentum fructuosum bezeichnet. Ein sacramentum verum komme im vorwürfigen Fall zustande nicht allein nach der Ansicht jener, welche die contritio überhaupt nicht zum Wesen des Sakramentes rechneten, sondern auch nach jenen, welche die contritio als Teil des Sakramentes ansehen. Denn als Teil des Sakramentes werde von St Thomas die contritio gefordert nicht an sich, sondern nur in ihrer Beziehung zur Beicht, insofern sie nämlich freier Entschluß sei, Sühne zu leisten für die Sünden gemäß der Entscheidung des Priesters[1]. Insofern aber sei sie auch bei der Beicht eines attritus vorhanden, der freiwillig sich durch sie dem Priester zum Gericht unterstellt. Und so sei alles vorhanden, was zur Materie und Form des Bußsakramentes erforderlich, es liege also ein sacramentum verum vor. Durch nachfolgende contritio[2] werde dasselbe auch sacramentum fructuosum[3]. Als Beweis dieser nachträglichen Wirksamkeit, oder wie Cajetan richtiger sagt, quod pariat fructum futuro tempore, gebe Thomas an, daß dies auch bei den andern Sakramenten der Fall sei. Bei Taufe, Firmung und Ordo sei das jedenfalls sicher. Man dürfe aber nicht meinen, daß bei diesen die Unwiederholbarkeit oder der Charakter die Ursache sei. Beide Dinge verhielten sich zu einer solchen nachträglichen Wirksamkeit rein akzidentell[3]. Darum müßten sie nicht wiederholt

[1] Cajetan hat dabei vorgenannte Stelle des hl. Thomas im Auge, speziell die Worte: Nisi contritus potest peccata sua sacerdoti innotescere et clavibus ecclesiae se subiicere. Thomas unterscheidet freilich hier nicht die contritio, wie Cajetan tut, sondern die confessio als Akt der Tugend und als Teil des Sakramentes.

[2] . . . Quando ascendunt ad cor altum, ut habeant peccatum pro summo odibili et summo vitabili et confiteantur fictionem suam hanc, qua ut contriti sacramentum susceperunt quum in veritate contriti non essent (Opusc. a. a. O.). Ob Cajetan erst nach Erfüllung beider Bedingungen (Contritio und Beicht des eingesehenen Defektes der Reue) obiges statthaben läßt, wird nicht näher mehr angedeutet. Der Wortlaut scheint die Frage zu bejahen.

[3] Irgendwelchen Beweis für diesen Satz bringt Cajetan nicht vor.

werden, auch wenn sie wiederholbar wären. Denn wenn doch einmal das Sakrament wegen seiner Frucht da sei und diese später entgegengenommen werden könne, ohne daß das Sakrament wiederholt werden müßte, dann folge doch klar, daß es nicht wiederholt werden brauche. Ferner, die letzte Ölung sei wiederholbar; und doch werde sie in ein und derselben Krankheit niemals wiederholt, auch wenn sie von einem incontritus empfangen worden. Das würde die Kirche gewiß nicht bestimmt haben, wenn infolgedessen ein Kranker im Tode der Frucht dieses Sakramentes entbehren müßte. Da die Kirche es aber tatsächlich so bestimmt habe, sei dies ein Beweis, daß auch bei wiederholbaren Sakramenten die Frucht derselben nachträglich erlangt werden könne ohne Wiederholung des Sakramentes, geradesogut wie bei unwiederholbaren. Man solle nach keinem weiteren Grund mehr fragen; die Kraft des Sakramentes und der Ritus der Kirche seien Grund genug. Augustinus habe dieses Nachwirken anscheinend zuerst von der Taufe gelehrt, Thomas habe es ausgedehnt auf alle übrigen Sakramente, und der Ritus der Kirche scheine immer danach gewesen zu sein, wie die letzte Ölung bezeuge. Damit könne man sich zufrieden geben. — Und doch möchte es fast scheinen, als ob Cajetan selbst am wenigsten sich damit zufrieden gegeben. Denn während er im Kommentar zur q. 84 der Tertia sehr bestimmt ein Nachwirken des Bußsakramentes ausschließt[1], bringt er in der Summula eine ganz neue Erklärung, nämlich jene merkwürdige Scheidung von forum Dei und forum ecclesiae, wie sie uns bei Bernhard von Gannat (S. 130) begegnete: Perfecta contritio etsi exigitur ad deletionem peccati apud Deum, non tamen exigitur ad deletionem peccati apud forum poenitentiale ecclesiae. Dann erst erwähnt Cajetan zwei der oben bereits geltend gemachten Gründe, nämlich daß man sonst niemals zur Ruhe kommen könnte über die Gültigkeit seiner Beichten, und daß sonst das Bußsakrament als einzige Ausnahme dastünde unter den übrigen Sakramenten, die alle zugleich vera et informia sein könnten, so daß der Beweis für diese Ausnahme zu führen wäre[2].

[1] Wenn er sagt, daß da, wo die attritio so gering sei, daß sie auch nicht durch das sacramentum in re zur contritio werden könnte, der Pönitent die Nachlassung der Sünde überhaupt nicht aus dem Sakramente erhalte (oben S. 241).

[2] Summula s. v. Confessio II, n. 2 (ed. cit. 73). Diese Äußerung der Summula ist jedenfalls die späteste. Welche der beiden andern aber die erste ist, ist nicht festzustellen, da die fragliche Quästion nicht datiert ist. Quétif-Echard II 20[b], n. 67 fixiert sie auf das Jahr 1520.

Die angeführten Schwankungen Cajetans in dieser Frage bestätigen, was er selbst zu Eingang obengenannter Quästion bemerkt, daß die „Schwierigkeit" auch damals noch keineswegs übereinstimmend gelöst wurde.

In Betreff der zweiten Wirkung, der Nachlassung der Sündenstrafe, bringt Cajetan ebenfalls neben den allgemein feststehenden Hauptsätzen einige neue Gesichtspunkte. So ist vor allem einigermaßen verändert seine Auffassung des Verhältnisses von ewiger und zeitlicher Strafe. Er entwickelt dieselbe in Erörterung der Frage, ob die contritio mit der Schuld auch die Strafe erlasse[1]. Auf diese Frage antworteten die einen: Die Reue tilgt mit der Schuld die ganze Strafe; die dem contritus von Gott auferlegte zeitliche Sündenstrafe sei nämlich eine ganz andere. Eine zweite Auffassung aber meine: Durch die Reue wird die ewige Strafe umgewandelt in eine zeitliche. Keine der beiden Ausdrucksweisen sei vollkommen entsprechend. Nach Aufzählung der mehrfachen (teilweise ganz untergeordneten) Inkorrektheiten der beiden Fassungen fährt Cajetan positiv darlegend fort: Drei Momente seien an der Strafe, welche der Todsünde gebühre, zu unterscheiden: 1. Die poena damni (Trennung der Seele von Gott) wegen der in der Todsünde liegenden aversio a Deo. 2. Die poena sensus, wegen der conversio ad commutabile bonum. 3. Die Ewigkeit der Strafe, wegen der Feindschaft gegen Gott: inimicus enim, quia est hostiliter exterminandus, est aeternaliter puniendus. In der contritio nun werde die Seele durch die charitas mit Gott wieder verbunden, es falle also die poena damni; sie werde durch die nämliche charitas wieder zur Freundschaft aufgenommen und damit falle auch die Ewigkeit der Strafe. Es bleibe also nur noch die einfache poena sensus zurück, nicht mehr als ewige, sondern als zeitliche, im übrigen aber ganz die nämliche wie zuvor. Damit korrigierten sich die beiden eingangs erwähnten Ausdrucksweisen von selbst. Die nach der contritio bleibende zeitliche Strafe sei weder eine völlig neue noch die umgewandelte ewige Strafe. — Auf Thomas beruft sich Cajetan bis hierher nicht. Und tatsächlich hat auch die Trennung der aeternitas von der poena damni als für sich bestehendes Moment bei Thomas keinen Anhaltspunkt. — Auch in der sich daranschließenden Erörterung, ob und wie durch die contritio die noch gebliebene zeitliche Strafe nachgelassen werde, findet zunächst keine ausdrück-

[1] Opusc. tom. I, tract. 5, q. 4 (ed. cit. 70 f).

liche Bezugnahme auf Thomas statt; doch sind es ganz die Anschauungen des Aquinaten, welche Cajetan vorträgt. Vor allem seien zwei Punkte sicher: 1. Je intensiver die Reue, desto mehr wird von dieser zeitlichen Strafe erlassen. 2. Die Reue kann so groß sein, daß sie diese poena sensus vollständig tilgt. Zweifelhaft könne nur sein, ob auch die kleinste, jedoch bereits von der Charitas formierte contritio etwas von dieser poena sensus tilge. Er halte trotz der vielen vorgebrachten Bedenken die bejahende Antwort für die richtige. — Es folgt eine sehr ausführliche Begründung, welche die beiden von Thomas wiederholt angedeuteten Gesichtspunkte weiter entwickelt, nämlich einerseits den der contritio von Natur aus innewohnenden pönalen Charakter und anderseits die ihr aus der Verbindung mit den übrigen Teilen der Buße zukommende sakramentale Kraft, bzw. die dadurch hergestellte Verbindung mit dem Verdienst des Leidens Christi. Aus ersterem Grunde (ex poenalitate annexa) habe die Reue auch schon im Alten Bund einen Teil der poena sensus erlassen. Diese Kraft bleibe ihr auch noch im Neuen Bund. Es komme hier aber noch dazu das durch die Sakramente mitgeteilte meritum passionis Christi remissivum suis membris poenae pro peccatis debitae, in ihrer Wirksamkeit je nach dem Grade der Verbindung mit Christus größer oder geringer. Vollkommen sei diese Verbindung und darum auch die Nachlassung der zeitlichen Strafe bei der Taufe, weniger vollkommen im Bußsakrament bzw. in der Reue, insofern diese schon durch das votum sacramenti die Verbindung mit dem meritum Christi per sacramenta nobis communicatum herstelle. Man müsse deshalb sagen, es wirke die Reue im Neuen Bunde Nachlassung der Strafe nicht etwa bloß aus doppeltem Grunde, sondern gewiß auch im verstärkten Maße. Und Thomas lehre c. gent., c. 72 (statt 27 meiner Ausgabe) die Verbindung mit diesem meritum passionis Christi könne auch in der contritio bereits so stark sein, daß schon durch diese die ganze poena sensus erlassen werde.

Neue Ansichten trägt Cajetan auch vor in Betreff der Genugtuung, neu wenigstens innerhalb der Thomistenschule. Es sind nach ihm zur Satisfaktion sowohl anderweitig gebotene Werke wie auch die im Stand der Todsünde verrichteten Genugtuungswerke gültig. Bezüglich des ersten Punktes ist der Hauptgedanke dieser[1]: Nach strenger Gerechtigkeit wäre eine Genugtuung durch Werke, die

[1] Opusc. tom. I, tract. 6, q. 1 (ed. 77). cit.

bereis aus andern Gründen pflichtmäßig sind, freilich nicht möglich; wohl aber ist dies möglich nach einer durch Freundschaft gemilderten Gerechtigkeit, wie sie zwischen Gott und dem Gerechtfertigten obwaltet. Sind ja deshalb die gebotenen Werke auch verdienstlich, d. h. wirken auf Grund der Charitas de condigno ewigen Lohn, der doch weit mehr ist als zeitliche Strafe, und können solche pflichtmäßige gute Werke durch entsprechende Intention außerdem auch die Wirkung der Danksagung erlangen. Warum soll nicht auch die Tugend der Buße sich derselben bedienen können, um sie satisfaktorisch wirksam zu machen. Wenn aber der Pönitent durch seine Intention dies kann, warum soll nicht noch weit mehr der Priester durch die Schlüsselgewalt dies können. Es sei darum lobenswert, jene althergebrachte Gewohnheit vieler Beichtväter, der Absolution noch beizufügen: Quidquid boni feceris aut facere intendis et mala sustines et sustinebis, sint tibi in remissionem peccatorum usw. Und niemand sage dabei etwa: Quidquid *supererogationis* boni feceris.

Bezüglich der zweiten Frage (Ungültigkeit und Wiederholungspflicht der im Stand der Todsünde verrichteten Genugtuungswerke) bemerkt Cajetan einleitend, daß sie ganz allgemein als eine offene gelte: Scotus und Durandus schon seien unentschieden gewesen und Thomas trage in sent. IV, dist. 15, q. 1 keine einheitliche Anschauung vor (varia videtur sentire). In der Lösung derselben geht nun Cajetan sehr gründlich voran, indem er alle bisher vorgetragenen Meinungen, sowohl die allgemein verneinende wie die allgemein bejahende, wie auch die eingeschränkt[1] bejahende Ansicht für ungenügend erklärt. Danach entwickelt er seine eigene Ansicht in drei Hauptpunkten: 1. Die im Stande der Todsünde verrichtete Genugtuung ist gültig vor dem Forum der Kirche. 2. Eine so verrichtete Genugtuung nützt im Zeitpunkt der Verrichtung nichts zur Abtragung der Strafschuld vor Gott. 3. Sie erlangt aber Wirksamkeit mit Wiedererlangung der Charitas, und zwar jede Genugtuung ohne Unterschied, ob sie eine dauernde Wirkung zurückgelassen (wie Fasten und Almosen) oder nicht. Beweis: Die Genugtuung ist ein sakramentaler Teil des Bußsakramentes. Das aber ist ausnahmslos jedem opus sacramentale eigen, daß es seine Wirksamkeit erlange recedente fictione; so die Taufe, so die Beicht (con-

[1] Auf die Gültigkeit jener Genugtuungswerke, welche eine bleibende Wirkung hinterlassen.

fessio!), so die letzte Ölung. Jedoch will Cajetan nicht behaupten, daß in diesem Fall die Genugtuung die gleich große Wirkung habe, wie wenn sie von vornherein im Stande der Gnade geleistet würde. Denn die Genugtuung gründe doch zum größeren Teile auf menschlicher und nur zum geringeren Teile auf göttlicher (sakramentaler) Wirksamkeit (plus se tenet ex parte humani operis, quam ex parte divini — opus est praecipue poenitentis, et tam parum habet sacramenti, ut multi doctores negent, ipsam esse partem sacramenti[1]). Damit hätte allerdings Cajetan das Vorausgehende beinahe wieder aufgehoben.

Zum Schluß sei hier noch kurz angefügt, weil doch deren Hauptwirkung Nachlassung der zeitlichen Strafe bildet, Cajetans Ansicht über die wiederholte Beicht der nämlichen Sünden, und zwar eine Beicht (mit darauffolgender Absolution), welche nur allein solche bereits gebeichtete und absolvierte Sünden zum Gegenstand hat. Cajetan bezeichnet und erweist sie als erlaubt, d. h. als rite et digne gespendetes Sakrament, und damit zugleich auch als fruchtreich. Es lägen alle zu einem Sakrament erforderlichen Stücke vor. Die Absolution werde nicht über der nämlichen Materie wiederholt — das wäre ja freilich sündhaft — sondern über einer neuen; denn wohl sei die materia remota die gleiche, d. i. die Sünden, nicht aber die materia proxima, d. i. das Bekenntnis dieser Sünden. Und auch die Form bestehe vollkommen zurecht, d. h. wirke, was sie bedeute. Es finde wirklich ein absolvere statt, auch wenn nur mehr eine Nachlassung zeitlicher Sündenstrafe gewirkt werde. Aber auch in dem Falle, daß Schuld wie Strafe bereits vollständig getilgt sei — übrigens genau der Fall, wo ein Pönitent mit solch vollständiger contritio, daß ihm im voraus bereits alle Schuld und Strafe vollkommen erlassen worden, seine Sünden zum erstenmal beichte — behielten die Worte der Form des Sakramentes noch Sinn. Denn auch die Vermehrung der heiligmachenden Gnade, welche dann allein die Wirkung bilde, schließe eine weitere Absolution in sich (habet rationem magis absolutorii). Denn die infirmitas peccati actualis, zu deren Heilung das Bußsakrament eingesetzt sei, bestehe nicht bloß in Schuld und Strafe, sondern auch in vielen andern Übeln, z. B. in Steigerung der Folgen der Erbsünde. Die von der Absolution bezeichnete und gewirkte Gnade erstrecke sich in ihrer Eigenschaft als gratia sacramentalis auch auf diese. Und wenn also die Ab-

[1] Opusc. tom. I, tract. 6, q. 2 (ed. cit. 78).

solution nichts weiter mehr wirke als Vermehrung der Gnade, liege eine Absolution vor[1].

Hiermit berührt Cajetan einen Punkt, der von Thomas und den älteren Scholastikern als eigene Wirkung aufgeführt wird, nämlich die Tilgung der reliquiae peccatorum. Cajetan beschränkt sich aber bloß darauf, den Leser kurz aufmerksam zu machen, daß nach Thomas[2] das Bußsakrament auch auf Tilgung der reliquiae sich erstrecke, wenn Unwissenheit oder Nachlässigkeit von unserer Seite nicht hindernd dieser vollkommenen Wirksamkeit im Wege stehe. Weiteres bieten Cajetans Schriften über diese Wirksamkeit nicht, ebensowenig als sie etwas enthalten über Wiederherstellung des Gnaden-, Tugend- und Verdienstesstandes durch die Buße.

Cajetan ist mehrfach als Repräsentant, ja als „reinster und echtester Repräsentant" der vortridentinischen Thomistenschule, sein Summenkommentar aber als klassisch bezeichnet worden. Das sichert jedenfalls auch der vorgetragenen Bußlehre Cajetans eine besondere Bedeutung und Beachtung, auch wenn gerade in der Bußlehre (bzw. schon in der allgemeinen Sakramentenlehre) Cajetan als Repräsentant des älteren Thomismus nicht gelten kann, da er ja hier in einem immerhin hervortretenden Punkte dessen Anschauungen als verfehlt erklärt und die Koryphäen desselben eines Mißverständnisses des Aquinaten zeiht. Wenn aber auch nicht als Repräsentant des älteren Thomismus, muß man ihn doch für unsere Fragen neben dem Ferrariensis als besten Repräsentanten des wahren Thomismus erklären. Cajetan bietet die wahre Ansicht des hl. Thomas vor allem in der Reue- und Rechtfertigungslehre, wozu ein ruhiger und nüchterner psychologischer Blick ihn befähigte. Aber auch die Übertragung derselben in die Lehre vom Bußsakrament, worin ja die ganze Schwierigkeit liegt, muß fast in allen Punkten als richtig, d. h. echt thomasisch, bezeichnet werden. Denn eine glückliche Inkonsequenz oder vielmehr die Treue gegen den Text der Summa bringt Cajetan dazu, trotz der Abweisung des Ornatus samt jedem dispositive, im Bußsakrament doch als res et sacramentum und damit als Disposition (wenn auch nicht im alten habituellen Sinn) die innere Buße festzuhalten und im Geiste des Aquinaten zu erläutern.

Die Konsequenz jenes Schrittes aber kommt zur Geltung bei seinen Nachfolgern. Von diesen fallen innerhalb der hier gezogenen

[1] Ebd. tract. 5, q. 4 (ed. cit. 75). Vgl. Summula s. v. Absolutio I, n. 7 (ed. cit. 3).

[2] III, q. 65, a. 1. Von Cajetan zitiert. Warum er nicht lieber die Stelle des Sentenzenkommentars, die davon ex professo handelt, anführt, ist nicht erfindlich.

zeitlichen Grenzen nur mehr zwei, deren hierher gehörige Schriften uns aufbewahrt worden sind. Es sind die beiden ersten Vertreter des verjüngten, neuauflebenden Thomismus auf der cathedra maior[1] von Salamanka, welche dem aus seiner Heimat auswandernden Thomas ebendort für viele Jahrzehnte die schönste Heimstätte bereiteten.

§ 3. Franz von Vittoria.

Vittoria ist der schöne Beiname des mutigen Bahnbrechers, der in Paris zu Füßen Crockarts den Thomas der Summa kennen lernte und, in sein Vaterland zurückgekehrt, unermüdlich durch die lange Reihe von Jahren (1526 –1546), während welcher er den ersten theologischen Lehrstuhl Spaniens innehatte, für diesen Thomas tätig war[2]. Vittoria tat dies weniger durch Herausgabe von Schriften, als vielmehr durch das mündliche Wort, durch welches er seine Ideen in den Geist seiner vielen Zuhörer schrieb und erst durch diese der Nachwelt übermittelte, durch diese aber auch alsbald auf dem Tridentinum zu dauerndem Ansehen und bleibender Geltung brachte. Denn gerade die schriftstellerisch fruchtbarsten und auf dem Tridentinum einflußreichsten spanischen Theologen zählen zu Vittorias Schülern.

Das Verdienst Vittorias liegt in der bereits früher angedeuteten Richtung, nämlich neben einer größeren, den berechtigten Forderungen des Zeitgeistes Rechnung tragenden Berücksichtigung der äußeren Form, vor allem in einer stärkeren Betonung der positiven Theologie und endlich in der Einführung der Summa des hl. Thomas als Grundlage der Vorlesungen, an Stelle der Sentenzen des Lombarden. Letzteres konnte nur allmählich geschehen, da die Universitätsstatuten zumal den Inhaber der cathedra maior an die Sentenzen banden. — Vittoria hat von seinen eigenen Werken kein einziges zum Druck gebracht. Nur die Drucklegung des Kommentars seines Lehrers Crockart zur Secunda Secundae (Paris 1512) hat er besorgt, wie hinwiederum auch einige seiner Werke erst von seinen Schülern nach seinem Tode herausgegeben wurden. Leider aber sind dies nicht seine Kommentare zur Summa, die für unsere Zwecke vor

[1] Eigentlich cathedra de Prima (von der Stunde der Vorlesung so bezeichnet); vgl. hierzu bes. Ehrle im Katholik 1884, II 495 ff.

[2] Über die Bedeutung Vittorias (eigentlich Franz von Vittoria zu nennen, nach seinem Geburtsort) für die Geschichte der Theologie vgl. Schwane, Dogmengesch. der Neuzeit 17; Werner, Thomas v. Aq. III 137 und Scholastik des spät. M.A. IV, 2. Abt., 6. Über dessen Leben und Schriften s. Quétif-Echard II 128 ff; Scheeben im K. L. IV² 1837 ff und bes. Ehrle im Katholik a. a. O. 505 ff.

allem in Betracht kämen[1], sondern bloß seine Relectiones, d. h. außerordentlichen Vorlesungen, in welchen einzelne wichtigere Fragen besonders eingehend behandelt werden, wie solche nach damaligem Brauche die einzelnen Professoren gegen Ende des Schuljahres neben den ordentlichen Vorlesungen zu halten pflegten[2]. Außer diesen Relectiones hat einer seiner Schüler, Thomas de Chaves, eine Summa sacramentorum ecclesiae ex doctrina rev. patris Fr. Francisci de Victoria herausgegeben[3]. Das Werkchen ist jedoch eine ganz freie und selbständige Verarbeitung der Kollegnotizen aus Vitorias Vorlesungen über das vierte Buch der Sentenzen (bzw. die zweite Hälfte des dritten Teils der Summa des hl. Thomas). Es wird darin bereits das Tridentinum zum Beweise angeführt, was natürlich nicht von Vitoria herrührt, der 1546 bereits gestorben; wie ja auch die ganze Anlage des Kompendiums von der ursprünglichen Gestalt nichts mehr erkennen läßt. Es ist demnach für unsere Zwecke von sehr untergeordneter Bedeutung. — Über Vitorias Verhältnis zu Thomas gibt schon genügend Aufschluß, was über seine Bemühungen um die Summa des Aquinaten bereits erwähnt wurde. Die Hochachtung und Wertschätzung des hl. Thomas, welche Vitoria damit bekundet, hindert ihn jedoch nicht im geringsten, von ihm abweichende Ansichten zu vertreten, da sich vollständige Freiheit der Meinung zu wahren und nur soweit ihm zu folgen als dessen Gründe ihm solid erscheinen, so daß für Vitoria die Autorität des Heiligen beinahe nur in dem Gewichte der Gründe zu liegen scheint.

Die erste der Relektionen, über den schriftext Mt 16, 18, betitelt De potestate ecclesiastica, ist es, in welcher Vitoria ausführlicher seine Ansichten zu unseren Fragen entwickelt. Nachdem er nämlich in den beiden ersten Abschnitten einige allgemeinere Erörterungen über Kirche und kirchliche Gewalt gepflogen, geht er

[1] Handschriftlich bekannt sind ein Kommentar zur I II^{ae} (Collegscriptum) aus den Jahren 1533 und 1539 sowie ein vollständiger und ein das erste Drittel (q. 1—57) umfassender Kommentar zur II II^{ae}. Vgl. Ehrle a. a. O. 518 ff. Auch zu den übrigen Teilen der Summa wie zu den Sentenzen sollen nach Quétif-Echard a. a. O. 130^{a} derartige Kollegnachschriften in den spanischen Bibliotheken verbreitet sein.

[2] Ich benützte die Ingolstädter Ausgabe vom Jahre 1580.

[3] Sie wurde nachmals öfters gedruckt. Ich benützte die Venediger Ausgabe von 1588. Es ist dies die zweite Redaktion, in deren Vorrede der Verfasser [illegible] worden", sei „mehr durch fremde als durch seine eigenen Hände" der Öffentlichkeit übergeben worden.

in der sectio III[1] dazu über, das Objekt dieser Gewalt näher zu untersuchen: Quod potestas ecclesiastica vere et simpliciter est causa alicuius effectus spiritualis, lautet die These. Vittoria läßt die Konsekrationsgewalt beiseite und beschäftigt sich bloß mit der Sündenerlaß- und Exkommunikationsgewalt. Er bemerkt zwar, daß er auch diese nur kurz durch Vorführung der Hauptpunkte behandeln wolle, nachdem er bereits in den ordentlichen Vorlesungen die Sache etwas eingehender besprochen habe. Jedoch sind seine Darlegungen ausführlich genug, um ein genügend klares Bild seiner Anschauungen in den hauptsächlichsten Fragen zu erhalten, wenn dasselbe auch weder vollständig noch einheitlich ist.

Zunächst führt Vittoria einen eingehenden, sechsfachen Beweis für die Wirklichkeit der Sündenerlaßgewalt der Kirche, den ich nur skizziere: 1. in den Worten des Herrn Jo 20, 23, Mt 18, 18 und 16, 18 ist eigentlich ad verbum schon die These ausgesprochen. Der Heiland konnte keine klareren Worte wählen, um die Gewalt, die er selbst besaß, seinen Aposteln zu übertragen. Daß aber der Heiland selbst, auch als Mensch, wirklich die Gewalt besessen, Sünden nachzulassen, nicht bloß geschehene Nachlassung zu verkünden, geht aus vielen Stellen der Evangelien hervor[2]. Und daß er eben diese Gewalt wirklich den Aposteln mitteilen wollte, bezeugen die Einleitungsworte: „Wie mich der Vater gesendet, so sende ich euch," und „Empfanget den Heiligen Geist." Die Apostel konnten die Worte Jo 20, 23 gar nicht anders verstehen. Wozu auch die „Schlüssel des Himmelreiches", wenn nicht zum Öffnen oder Schließen? — 2. Es wäre kein Privilegium, sondern ein onus, und zwar eines der schwersten, wenn wir durch die Schlüsselgewalt bloß gebunden würden, ohne gelöst zu werden, wenn wir gehalten wären zum Bekenntnis der Sünden, aber nicht gelöst würden von denselben, wofern wir es nicht schon sind, bevor wir der Schlüsselgewalt uns unterwerfen, wenn wir um eine Sünde schwerer hinweggehen, als wir hinzugetreten, wofern wir nicht zuvor schon freigeworden von aller Sünde. — 3. Wenn jene Gewalt wirklich bloß bestehen würde in einer Erklärung, daß die Sünden erlassen seien, dann würde ja die entsprechende sakramentale Form nur lauten können: Ego te declaro absolutum, eine Form, die doch auch die Gegner nicht zu gebrauchen wagen. — Wem auch sollte der Priester diese Erklärung

[1] = Quaestio 2 meiner Ausgabe.
[2] Mt 9, 2 ff. Mk 2, 3 ff. Lk 5, 18; 7, 47 f.

geben? Jedenfalls nicht der Kirche! Noch viel weniger Gott! — Endlich, wenn das absolvere im eigentlichen Sinn zu verstehen ist bezüglich der Strafe, warum nicht auch im eigentlichen Sinn bezüglich der Sünde? — 4. Wenn man zugibt, daß die Sünde wirklich erlassen werde in der Taufe, dann muß man es umsomehr zugeben von der Buße. Denn klarer noch als von der Taufe ist dies in der Schrift bezeugt von der Buße. Wenn aber einige der Gegner wirklich auch die Taufe einschränken wollen auf Erbsünde und läßliche Sünden, so entbehrt eine solche Einschränkung jeglichen Anhaltspunktes. — 5. Wenn die Sakramente niemals die gratia prima erteilen, warum werden sie von allen Heiligen, von allen Autoren causae gratiae genannt? Bloß wegen der Vermehrung der Gnade? Diese wirkt auch jedes verdienstliche Werk, wenn auch nicht ex opere operato, so doch in anderer Weise ebensoviel und mehr als die Sakramente. Wo bleibt da der große Vorzug der Sakramente? Übrigens bedeutet dare gratiam eben niemals soviel als augere gratiam, und die „Alten" haben das esse causam gratiae niemals als bloßes augere gratiam verstanden. Endlich 6. Wenn die Schlüsselgewalt nicht wirklich die Sünde selbst erläßt und Gnade erteilt, dann haben wir überhaupt keinen Beweis aus der Schrift dafür, daß die Buße ein Sakrament ist[1]. — Man sieht, daß die Beweisführung auf seiten des Gegners die Anerkennung der Tradition noch in einem sehr weiten Umfang voraussetzt.

Vittoria fährt fort: Der Grundirrtum der Vertreter jener gegenteiligen Ansicht liege in ihrer verkehrten Auffassung von der Wirksamkeit und Notwendigkeit der contritio. Sie hielten die contritio derartig hinreichend zur Nachlassung der Sünde, daß letztere und mit ihr die Gnade gewissermaßen ex iustitia der contritio folgen müsse, weshalb sie auch wirklich die contritio zu einem meritum congruum ad primam gratiam machten — ganz gegen St Paulus. Die Erteilung der Gnade sei immer, auch bei der besten Disposition auf seiten des Pönitenten, reine Freigebigkeit und Barmherzigkeit

[1] Ed. cit. 16—20. — In der Summa sacramentorum ecclesiae, de clavibus, concl. 7 (ed. cit. fol. 202ᵛ) wird neben zahlreichen Zitaten der verschiedensten Autoren als einziger Grund für die Ausdehnung der Schlüsselgewalt auch auf die culpa peccati dieser angeführt, daß sonst das votum recipiendi effectum clavium (bei der contritio) nicht notwendig wäre. — Ebendort wird als weitere Wirkung der Schlüsselgewalt die Nachlassung der ewigen und der zeitlichen Strafe kurz aufgeführt, und in letzterem Betreff die Lehre des hl. Thomas entschieden abgewiesen, daß nämlich nur ein proportional (nicht absolut) gleicher Teil durch die Schlüssel erlassen werde.

Gottes, so gut wie es die erste Erteilung der Gnade an Adam gewesen; und sie sei ebensowenig durch die contritio verdient als die Prädestination durch die guten Werke. — Der zweite Irrtum der Gegner bestehe darin, daß sie die contritio derartig notwendig erklärten, daß beinahe nicht einmal Gott selbst ohne dieselbe die Sünde nachlassen könne. Wahrheit aber sei: Gott habe zwei Heilmittel der Sünde in seiner Kirche hinterlassen, die poenitentia und die claves. Denn so stehe es klar geschrieben: Durch die claves werden die Sünden nachgelassen so gut wie durch die poenitentia. Es genüge also in ersterem Falle, der Wirksamkeit der Schlüssel keinen obex zu setzen durch vergangene oder zukünftige Sünden, die deshalb der Pönitent bloß insofern zu bereuen brauche, als sie einen obex bilden, nicht aber insofern und in dem Grade, daß die Reue Disposition der (sofortigen) Nachlassung der Sünde bilde. Denn das sei eben das große „beneficium et privilegium", womit Christus unser Erlöser die Kirche so einzig ausgestattet habe; das sei es, was die ältesten und heiligsten Väter so viel gepriesen, daß allein die Schlüssel der Kirche hinreichen, uns das Himmelreich zu öffnen, wo sonst kein Weg uns geöffnet gewesen wäre. Darüber könne zumal nach der Entscheidung des Konzils von Florenz (Effectus sacramenti poenitentiae est absolutio a peccatis) gar kein Zweifel mehr aufsteigen [1].

Es ist kaum mehr notwendig, darauf hinzuweisen, wieweit Vittoria durch obige Scheidung von „Buße" und „Schlüssel" als zwei verschiedenen Mitteln der Rechtfertigung sich von Thomas entfernt, wie er geradezu die skotistische Unterscheidung der zwei Wege des Heiles proklamiert; wie bei einer solchen Auffassung nicht bloß von einem „Vorauswirken" keine Rede sein kann, sondern auch in der sakramentalen Rechtfertigung die Reue vollständig aus der ihr von Thomas zugewiesenen Stellung und der von diesem verlangten Höhe fällt. Vittoria weist sie nicht bloß als dispositio praevia ab, sondern auch als Teil des Sakramentes und läßt sie bloß als conditio sine qua non oder auch als causa removens prohibens die Hindernisse der sakramentalen Wirksamkeit hinwegräumen. — Alles das liegt im vorausgehenden eingeschlossen. Es wird aber mehr oder weniger auch ausdrücklich ausgesprochen in den Antworten auf mehrere Einwendungen, welche Vittoria im Anschluß an seine positiven Darlegungen bringt. Dabei kommt jedoch auch dies genügend deutlich zum Ausdruck, daß Vittoria

[1] Ed. cit. 21.

selbst gar sehr sich bewußt ist, wieweit er sich von der bisherigen Ansicht seiner Richtung, ja der gewöhnlichen Ansicht überhaupt, entfernt. So sehr nämlich ist er sich dessen bewußt, daß er von einer konsequenten Durchführung dieser Auffassung selbst nichts wissen will. — Wer (wissentlich) mit einer Todsünde zum Empfang des Bußsakramentes herantritt, erlangt keine Nachlassung der Sünde, sondern sündigt vielmehr neuerdings; also läßt die Schlüsselgewalt nicht die Sünden nach. So lautet der erste Einwand. Dazu füge ich gleich den dritten, weil auch Vittoria diese beiden in der Beantwortung zusammennimmt: Entweder genügt zur Entfernung des obex und zur Entgegennahme der Gnade jedweder Schmerz oder aber nicht. Wenn letzteres, dann scheint mit Sicherheit kein anderer Schmerz angegeben werden zu können als die contritio[1]. Wenn aber jeder Schmerz genügt, dann auch der Schmerz aus bloßer Furcht vor Strafe — zu ergänzen: was natürlich niemand behauptet. — Hierauf nun antwortet Vittoria zunächst[2]: Der doctor subtilis[3] scheine ausdrücklich zu behaupten, es sei zum Empfang der Gnade durch das Bußsakrament keine andere Disposition notwendig als der Wille, das Sakrament zu empfangen und den Schlüsseln sich zu unterwerfen. Das nämliche sage Scotus auch in Betreff der Taufe. Auch Cajetan müßte konsequenterweise von der Buße so lehren, wie er es bei der Taufe tue, da ja die Buße genau so gut zur Nachlassung der Sünde eingesetzt sei wie die Taufe. Aber bei der Buße leugne er, was er bei der Taufe zugebe. Hier versucht Vittoria zum erstenmal auch St Thomas für seine Theorie in Anspruch zu nehmen, was natürlich nur auf weiten Umwegen geschehen kann. In S. III, q. 79, a. 3 ad 2 gebe Thomas als Grund dafür, daß man die heilige Eucharistie nicht ebenso wie die Taufe im Stande der Todsünde empfangen dürfe, obwohl sie gleich dieser die Gnade spende und die Form dieses Sakramentes[4] es direkt nahe legen würde, folgendes an: Die Taufe werde gespendet per modum absolutionis und sei generatio, d. i. Umwandlung vom geistigen Tod zum geistigen Leben, und darum sei es nicht unrecht, auch mit dem Bewußtsein einer schweren Sünde zum Empfang des Sakramentes heranzutreten. Die Eucharistie hingegen werde gespendet per modum spiritualis nutrimenti; sie gebühre deshalb nur einem bereits geistig Lebendigen. Was Thomas hier mit Rücksicht auf die Taufe sage, scheine man folgerichtig auch

[1] Warum, wird nicht weiter angegeben. [2] A. a. O. 1°.
[3] In Sent. IV, dist. 14, q. ult., a. 3 — von Vittoria zitiert.
[4] Pro multis effundetur in remissionem peccatorum.

annehmen zu müssen bezüglich des Bußsakramentes, welches ja ebenfalls eingesetzt sei, den Toten zum Leben zu erwecken. Demnach könne es nicht unerlaubt sein mit dem Bewußtsein einer schweren Sünde sich der Schlüsselgewalt zu unterstellen. Und man könne mit gutem Grund verteidigen oder wenigstens nichts von Bedeutung vorbringen gegen die Aufstellung, daß derjenige, welcher ohne Wohlgefallen an den begangenen Sünden zwar, aber auch ohne jeglichen Schmerz über dieselben, nur allein mit dem Vorsatze, sich in Zukunft vor den Sünden in acht zu nehmen, zum Empfang des Bußsakramentes herantrete, dasselbe wirklich empfange. — Daß diese letzte Folgerung viel zu weit geht und in dem vorausgehenden Satz keine Grundlage mehr hat, ist klar. Aber auch was Vittoria zunächst beweisen will, daß man das Bußsakrament im Bewußtsein einer schweren Sünde (d. i. ohne Bewußtsein der contritio) empfangen dürfe, hat wenigstens in der von Vittoria herbeigezogenen Äußerung des Aquinaten keinen Anhaltspunkt. Abgesehen nämlich davon, daß statt „per modum absolutionis“ mit allen mir bekannten Ausgaben zu lesen ist „per modum ablutionis“, was auch der Zusammenhang allein als sinngebend zuläßt, und abgesehen davon, daß Thomas die „generatio“ an erster Stelle als Grund aufführt: Warum einen solchen Schluß auf eine Äußerung aufbauen, in welcher zwar von Taufe und Eucharistie die Rede ist, des Bußsakramentes aber nicht im geringsten Erwähnung getan wird, in welcher gerade der Begriff „spiritualis generatio“, den Thomas in andern Schriften so oft der „spiritualis sanatio“ gegenüberstellt[1], die von Vittoria einfach praesumierte Analogie zwischen Taufe und Buße hätte verbieten müssen? Daß Thomas die Rechtfertigung eines non contritus (wenn auch nicht ausdrücklich eines solchen, der sich des Mangels der contritio bewußt ist) durch die Schlüsselgewalt für möglich hält, wäre übrigens an vielen Stellen anderer Schriften des Aquinaten viel direkter ausgesprochen gewesen.

Indessen, wie bereits bemerkt, fühlt Vittoria selbst, wie weit er sich durch solche Aufstellungen von der sententia communis entfernen würde, und formiert darum eine zweite Thesis, die er jenen beiden Einwendungen entgegenhält und durch welche er dieselben zu lösen sucht. Sie lautet: Es ist nicht erlaubt, mit dem Bewußtsein einer schweren Sünde das Bußsakrament zu empfangen, und der Pönitent würde in einem solchen Falle nicht Nachlassung der Sünde erlangen. Nur der contritus, bzw. der im guten Glauben

[1] Vgl. S. 28 mit A. 1.

sich für einen contritus haltende Pönitent darf und kann demnach das Bußsakrament empfangen[1]. — Bevor Vittoria dies im einzelnen durchführt, gibt er eine Beschreibung dieser stets notwendigen contritio, die im Wortlaut angeführt zu werden verdient: Contritio revera nihil aliud importat nisi dolorem de peccatis propter Deum, id est eo quod sunt offensiva Dei, cum proposito cavendi in futurum. Nec quidquam aliud est de ratione contritionis, reiectis anxiis et subtilibus disputationibus scholasticis parum in hanc rem conferentibus et physicis potius quam theologicis. Nec apud me dubium unquam erit, quin, quicunque dolet de omnibus peccatis suis absolute, quia sunt offensiva Dei, proponit etiam omnino in futurum servare omnia praecepta Dei, talis consequatur remissionem peccatorum, si nihil sit aliud quod impediat[2]. (Als solche Hindernisse werden beispielshalber erwähnt das Zurückbehalten fremden Gutes, wenn auch nur ex ignorantia, das Beharren in der Häresie oder im Heidentum, wenn auch nur ex errore, und zwar, wie es scheint, aus inkulpabler ignorantia bzw. inadvertentia). — Wer demnach, so zählt Vittoria die einzelnen Fälle jetzt auf, zur Beicht geht, obwohl er weiß und daran denkt, daß er keinen Schmerz über die Sünde habe, mag auch der Vorsatz da sein, der erhält keine Nachlassung der Sünde, begeht vielmehr eine neue. Ebenso wird nicht die Sünde nachgelassen bei einem Pönitenten, der zwar Reue hat, aber sich bewußt ist, daß er die

---

[1] Ed. cit. 23. Sed non adeo longius a communiori via et doctrina discedens secundo dico, quod non licet accedere ad sacramentum poenitentiae cum conscientia peccati mortalis, nec talis consequeretur peccatorum remissionem. Diese zweite These wird indessen in keiner Weise bewiesen, sondern bloß noch näher erläutert.

[2] Ed. cit. 23. — Mir ist kein Zweifel, daß jene sarkastischen Bemerkungen über subtile, mehr physikalische als theologische Scholastiker-Disputationen auf Cajetan gemünzt sind, dessen durchaus klare Ausführungen über Unterscheidung von attritio und contritio (oben S. 242 mit Note 1) nur wegen der allzu großen Gründlichkeit langatmig und deshalb unangenehm wirken. — Dem obenstehenden Ähnliches enthält die Summa sacr. eccl. concl. 119 (ed. cit. fol. 84), wo auch Vertreter einer gegenteiligen Ansicht (Notwendigkeit der dilectio Dei super omnia) genannt werden. Wenn auch Thomas (III, q. 85, a. 5) als fünften der bei der Rechtfertigung konkurrierenden Akte einen actus charitatis aufzähle und a. 7 den Akt der Buße aus der Charitas hervorgehen lasse, so rede er eben von dem, was gewöhnlich und in der Regel, nicht aber notwendig der Fall sei. Gott nicht mißfallen wollen, sei wahre Liebe. Das Kapitel schließt: Dolor igitur peccatorum debet esse propter Deum non propter timorem poenarum aut propter quodvis aliud, sed quia sunt offensae Dei patris piissimi. — Eine derartige Reue rechtfertige immer und sogleich. Die diesbezügliche wunderliche Ansicht (mirabilis opinio) Cajetans sei durchaus unhaltbar (falsissima). Concl. 120 (fol. 85).

Sünden nicht wegen Gott bereut, und insofern sie eine Beleidigung Gottes sind, sondern aus einem andern Grunde wie z. B. wegen der Strafen der Hölle. Auch höchst wahrscheinlich bei jenem nicht, der zwar die rechte Reue hat, aber meint, er habe sie nicht und sei noch im Stand der Todsünde; und desgleichen nicht bei jenen, bei welchen bloß die oben angedeuteten rein äußeren Hindernisse vorliegen. Nur wer nach gehörig ernstlicher Erwägung bona fide sich für contritus hält, erhält allein vi clavium Nachlassung der Sünde[1]. — Hiermit befindet sich Vittoria wieder vollständig auf dem bisherigen Geleise, obwohl dasselbe für seine Theorie zu eng ist. Ob und inwieweit dabei ein Druck der um ihn herum noch immer dominierenden Ansicht mitspielt, läßt sich mit Sicherheit nicht angeben, wiewohl man sich des Eindruckes nicht erwehren kann, daß ein solcher vorhanden war.

Kürzer sind Vittorias Antworten auf den zweiten und vierten Einwand. Der zweite lautet: Wenn der Pönitent nach bereits erweckter contritio das Bußsakrament empfängt, so liegt jedenfalls ein wahrer und eigentlicher Sakramentsempfang vor, und die sakramentale Form muß also ihre eigentliche Bedeutung haben wie in dem Falle, wo der Pönitent ohne contritio das Sakrament empfängt. Nun aber kann doch im Falle vorausgehender contritio nicht von absolvere, sondern bloß von ostendere absolutum die Rede sein. Also ist die Absolution nichts anderes als eine Erklärung, daß die Sünden nachgelassen seien. Vittoria antwortet: Auch bei vorausgehender contritio liege eine wahre Absolution vor; denn die Sentenz des Priesters habe an sich auch hier die Kraft, den Pönitenten in den Gnadenstand zu versetzen, wenn er auch in diesem Falle schon denselben besitzt. — Der vierte Einwand argumentiert in der gleichen Richtung wie der zweite: Die Gewalt zu lösen ist jedenfalls im gleichen Sinn zu verstehen, wie die Gewalt zu binden. Nun ist aber klar, daß das Binden nichts anderes ist, als eine Erklärung, daß die Sünden vor Gott nicht nachgelassen seien, und ebenso klar, daß nur jene Sünden behalten werden können, welche Gott behalte. Darauf antwortet Vittoria zunächst, auch das retinere sei kein bloßes declarare non esse remissa, da in dem dargestellten Fall nur deshalb, weil die Absolution nicht gegeben werde, die Sünden bleiben würden[2]. Aber gesetzt auch, das „Behalten" wäre nichts

[1] Ed. cit. 24 f. — Vgl. Summa sacr. eccl. concl. 158 und 159 (fol. 109ᵛ ff) über confessio informis, die ganz nach Cajetan behandelt wird.

[2] Zwischen diesem und dem folgenden Satz steht in meiner Ausgabe: Et praeterea cum, ut in praesentia supponimus, quilibet peccator teneatur adire

anderes als ein Erklären, so folgt für das „Nachlassen“ nicht ohne weiteres das gleiche. Denn man muß die Worte solange im eigentlichen Sinn nehmen, als dies möglich ist. Kann man es wirklich nicht beim retinere, so kann man es doch und muß man es also beim remittere.

Es ist kein einheitliches Ganzes, was im vorstehenden über Vittoria geboten werden konnte, nur Bruchstücke, und zwar teilweise recht wunderliche Bruchstücke sind es, die sich schwerlich zu einem Ganzen fügen lassen. Es sind Ansätze zu einer größeren Betonung und entschiedeneren, ja extremen Geltendmachung des objektiv-sakramentalen Charakters des Bußsakramentes, die aber für die mehr praktischen Fragen nicht durchgeführt und konsequent weiterentwickelt werden.

§ 4. Melchior Cano und Dominikus Soto.

Der unmittelbare Nachfolger Vittorias auf der cathedra maior von Salamanka war dessen geistvollster Schüler, Melchior Cano (1546 bis 1552). Diesem folgte der an Jahren ältere Dominikus Soto (1552—1560), der von manchen gleichfalls zu den Schülern Vittorias (in Paris) gerechnet wird, in Salamanka aber (wenigstens seit 1532) dessen Kollege war. Von beiden haben wir Schriften über das Bußsakrament. Dieselben sind jedoch bereits teils während teils nach dem Tridentinum bzw. dessen 14. Sitzung abgefaßt. — Canos Relectiones de sacramentis in genere und de poenitentia sind beide, zum mindesten für die Herausgabe, bearbeitet erst nach der sessio VII. Gedruckt wurden sie zum erstenmal 1550, sodann, noch von Cano selbst besorgt, 1555 und 1558, nachdem er an den Verhandlungen des Konzils über Eucharistie und Buße als Gesandter des Kaisers persönlichen Anteil genommen hatte[1]. — Soto, welcher als kaiser-

claves, remissio etiam, quae fit in contritione, dependet a clavibus, immo fit virtute clavium, sicut gratia quae data fuit ante passionem Christi. Diese Bemerkung gehört entschieden noch zur Antwort auf das zweite Argument. Diese Wahrung der sakramentalen Wirksamkeit auch im Falle vorausgehender contritio durch das „Vorauswirken“ ist zwar echt thomistisch, scheint aber oben S. 262 von Vittoria ausgeschlossen zu sein. Durch die Parenthese ut in praesentia supponimus sollte vielleicht der reservierte Standpunkt Vittorias zu dieser Auffassung angedeutet werden.

[1] Über Canos Leben und Schriften vgl. neben Quétif-Echard II 176 ff und K. L. II² 1804 ff wiederum bes. Ehrle im Katholik 1885, I 85 ff. Letzterer läßt die beiden genannten Relectiones in den ersten Jahren seiner Lehrtätigkeit gehalten sein, womit wiederholte Berufungen auf die eben erst gefällten Entscheidungen des Konzils übereinstimmen. Der ebendort aufgeführte handschriftlich

licher Theologe bereits der ersten Periode des Konzils beigewohnt hatte, hat seinen Kommentar zum vierten Buche der Sentenzen (in Wirklichkeit zur zweiten Hälfte der Tertia des hl. Thomas) erst am Ende seines Lebens für den Druck bearbeitet und denselben in zwei Teilen in den Jahren 1557 und 1559 veröffentlicht[1]. Obwohl also nicht mehr vortridentinisch, halte ich wenigstens eine skizzenhafte Wiedergabe der hierher gehörigen Anschauungen dieser beiden Autoren für angezeigt, um das Bild des spanischen Thomismus einigermaßen zu vervollständigen. Denn es ist wesentlich die von Vittoria angegebene Richtung, in welcher beide die damals noch strittigen Fragen entscheiden, wobei Cano um ein gutes Stück über Vittoria hinausgeht, wiewohl auch er immer noch als Angehöriger der Schule des hl. Thomas gelten will und Thomas für sich in Anspruch nimmt.

So lehnt Cano in der allgemeinen Sakramentenlehre nicht bloß das dispositive und jeglichen Ornatus kräftig ab, sondern bekanntlich überhaupt jegliche physische Wirkungsweise und ist der Urheber der sog. moralischen Wirkungsweise, die er gleichwohl noch als eine instrumentale Kausalität darzutun bemüht ist, wie eine solche ja eben erst das Tridentinum (und vor diesem das Florentinum) von den neutestamentlichen Sakramenten definiert habe[2]. Soto lehnt natürlich ebenfalls jegliche vermittelnde Disposition ab — es sei ausgemacht, daß Thomas jene Theorie in der Summa aufgegeben habe — bleibt aber bei der physischen Wirkungsweise[3].

Ein ähnliches Verhältnis zeigt sich bezüglich der zur sakramentalen Rechtfertigung erforderlichen Reue. Cano vertritt mit Entschiedenheit die Gültigkeit und Wirksamkeit der Absolution auch im Falle bewußter Attrition[4], wofür er dann freilich gegen die Ansicht seines Lehres für die contritio einen ausdrücklichen Akt der Liebe verlangt[5]; Soto dagegen verlangt mit Vittoria wenigstens attritio

erhaltene (Cod. Ottob. 1003) Kommentar zum vierten Buch der Sentenzen, in Wirklichkeit zu III, q. 60—90 der Summa des hl. Thomas aus dem Jahre 1546/47, welcher natürlich von unmittelbarer Bedeutung wäre, ist mir leider vorläufig nicht zugänglich.

[1] Über Dominikus Soto, zu unterscheiden von dem gleichzeitigen Petrus Soto, der ebenfalls Dominikaner war und ebenfalls an dem Tridentinum mit sehr großem Einflusse teilnahm, vgl. neben Quétif-Echard II 171 ff und K. L. XI[2] 530 f, wiederum bes. Katholik 1884, II 632 ff.

[2] Rel. de sacr. pars 4 (Opera, pars post. Viennae 1754, 895 ff).

[3] In Sent. IV, dist. 1, q. 3, a. 1 (Venetiis 1570, fol. 18[c]).

[4] Rel. de poenit. pars 6 (ed. cit. 1056 ff).

[5] Ebd. pars 1 (ed. cit. 921 f) u. ö.

putata contritio[1]. Übereinstimmend aber wird die Erhöhung der attritio zur contritio durch die Absolution von beiden nicht aktuell, sondern bloß habituell verstanden[2].

Ebenso stimmen beide überein in der strengeren Durchführung des Sakramentsbegriffes bei der Buße. Ein Vorauswirken des Bußsakramentes in der vorausgehenden contritio kennt weder Cano noch Soto. Letzterer bedient sich zwar mehrfach der Redeweise des Aquinaten, erklärt aber doch schließlich den Artikel 6 der q. 86 dahin, daß Thomas hier bloß jenen Fall im Auge habe, wo der Pönitent im Augenblicke der Absolution vollkommene Reue erwecke[3]. — Die Möglichkeit eines nachträglichen Wirkens einer confessio informis wird von Cano zugegeben, natürlich nicht durch Annahme irgendwelcher bleibender Disposition (Ornatus), sondern durch Hinweis auf den Charakter der moralischen Ursächlichkeit[4]. Soto lehnt ein solches Nachwirken des Sakramentes rundweg ab, Thomas habe an jener Stelle des Sentenzenkommentares bloß „cum communi volgo" geantwortet, wohl auch nur ein nachträgliches Eintreten der Wirkungen des Bußsakramentes gemeint, gewirkt jedoch nicht vom Sakramente, sondern von jener nachfolgenden contritio; in der Summa[5] habe er sich stillschweigend korrigiert und hätte es auch ausdrücklich getan, wenn er diese Frage noch hätte behandeln können[6].

Cano handelt in seinen Relektionen bloß von der Notwendigkeit (necessitas medii und praecepti) der Buße (virtutis und sacramenti p.) zur Nachlassung der Sünde. Deshalb werden die übrigen Wirkungen außer der Nachlassung der Sünde nicht im einzelnen besprochen. Soto handelt von denselben ganz im Anschluß an Thomas und in Übereinstimmung mit ihm, wobei ich besonders für die letzte Wirkung (Wiederaufleben der Gnade und der Verdienste) die Ansicht des Aquinaten am richtigsten wiedergegeben finde[7].

Einem betrachtenden Rückblick auf die in diesem letzten Abschnitt gegebene Entwicklung erscheint dieselbe, zunächst an sich

[1] In Sent. IV, dist. 17, q. 1, a. 2; q. 2, a. 5 (ed. cit. fol. 296[c] 304[c]) u. ö.; ebenso De natura et gratia lib. 2, c. 15 (Parisiis 1549, fol. 159).

[2] Cano, Rel. de poenit. pars 6 (ed. cit. 1056) u. ö. Soto, De nat. et gratia lib. 2, c. 15 (fol. 160).

[3] In Sent. IV, dist. 15, q. 1, a. 6 (fol. 279[c] ff). Vgl. hierzu S. 52.

[4] Rel. de poenit. pars 6 (1059 ff). So sei auch der Soldat durch seine tapfere Tat Ursache der später folgenden Ehre und Belohnung.

[5] III, q. 69, a. 10.

[6] In Sent. IV, dist. 18, q. 3, a. 2—3 (fol. 329[c] ff).

[7] Ebd. dist. 16, q. 2, a. 2—6 (fol. 289[d] ff).

genommen, als eine schnell fortschreitende Vereinfachung der komplizierten Theorie und ein Zurückgehen von den scheinbar strengen Forderungen des älteren Thomismus. Im Verhältnis zur Lehre des hl. Thomas jedoch betrachtet, kommt der italienische Thomismus (de Sylvestris und Cajetan) der wahren Lehre des Aquinaten am nächsten und erfaßt den Geist desselben am besten, während der spanische Thomismus in seinen ersten Vertretern wesentliche Punkte der Bußlehre des Heiligen preisgegeben hat.

Schluß.

Zusammenfassung und Ergebnisse.

Überblicken wir zum Schluß noch die ganze vorgeführte Entwicklung des interessanten Lehrpunktes innerhalb der thomistischen Richtung der vortridentinischen Theologie, um die festen und die noch flüssigen Teile zu scheiden und systematisch zu ordnen, die vermutlichen Ursachen der Wandlungen festzustellen und die Ergebnisse für die Dogmengeschichte zu präzisiern!

1. Daß das Bußsakrament ein Sündenerlaßsakrament sei und daß die Nachlassung der Sünde erste und hauptsächlichste Wirkung dieses Sakramentes sei, das wird theoretisch von allen besprochenen Autoren festgehalten. Die genauere Durchführung aber, das „Wie", näherhin die Harmonisierung von Rechtfertigungslehre und Sakramentenlehre ist noch immer Problem, aber nach einer andern Beziehung als bei Thomas, ein Problem, das Thomas selbst indirekt gestellt hatte. Es erfährt eine sehr wechselnde Lösung, die faktisch bei manchen zur Preisgabe des theoretischen Obersatzes zu führen scheint.

Der erste Differenzpunkt, um welchen sich fast alle andern konzentrieren, der deshalb auch den breitesten Raum der Erörterungen gerade bei den wichtigsten Autoren in Anspruch nimmt, ist das res et sacramentum der Buße. Den Ursprung haben die Differenzen in der allgemeinen Sakramentenlehre. Thomas nannte als res et sacramentum nur allein die innere Buße, wie die vor ihm bereits bestehende Tradition sie nannte. Diese Tradition, durch die allmählich zunehmende Pietät gegen den englischen Lehrer verstärkt, wird auch nach Thomas unwandelbar von allen festgehalten. Die ältesten Theologen der Dominikanerschule kennen denn auch

außer dieser inneren Buße nichts weiteres mehr. Doch eine gewisse Konsequenz, ein Systematisierungsdrang führte alsbald auch den Ornatus in die Lehre vom Bußsakrament über (Bernhard von Ganuat). Doch war es nicht direkt die gleichmäßige Durchführung des „dispositive", welche den nächsten Anlaß gab zur Einführung (hierfür hätte vielleicht doch wohl die innere Buße genügt), sondern das Bedürfnis nach einem Erklärungsgrund für die Gültigkeit und nachträgliche Wirksamkeit der confessio informis, welche Thomas gleichfalls aus der Tradition überkommen und ohne genügende Erklärung weitergegeben hatte. So trat neben die poenitentia interior der Ornatus als res et sacramentum und wurde innerhalb der Dominikanerschule das ganze vierzehnte und fünfzehnte Jahrhundert weitergeschleppt, trotz der Mühen, welche es vielen Theologen brachte, beiden eine entsprechende Funktion anzuweisen, trotz der scharfen Kritik Durands und der Ansätze des Capreolus, sich desselben zu entledigen. Erst de Sylvestris fand, daß wenigstens Thomas neben der poenitentia interior keinen Ornatus kenne, brach mit der Tradition und suchte die beiden Funktionen des Ornatus der ersteren zuzuteilen, während Cajetan mit dem dispositive auch dem Ornatus definitiv den Abschied gab. Die poenitentia interior aber wird mit Rücksicht auf die Bemerkung der Summa[1] als res et sacramentum in den Kommentaren einstweilen noch beibehalten, jedoch mehr und mehr der ursprünglichen Bedeutung entkleidet.

Als res tantum, um die Terminologie der besprochenen Zeit bis zum Ende festzuhalten, wird, wie schon bemerkt, theoretisch von allen ohne Ausnahme in erster Linie die Nachlassung der Sünde nach Schuld und Strafe bezeichnet. Der für uns ohne weiters als selbstverständlich sich ergebende Folgesatz, daß demnach die Schlüsselgewalt ebenso auf die culpa peccati sich erstrecke, wird durch Festhalten der Raymundschen Erklärung des Bindens und Lösens bei mehreren zunächst für die Praxis schreibenden Autoren zweifelhaft gemacht, während die Theoretiker mit Rücksicht auf die Deutung des „Magisters" sich veranlaßt sehen, diesen Satz eigens zu beweisen, bis endlich Wirkung des Bußsakramentes und Wirkung der Schlüsselgewalt quoad culpam peccati als zusammenfallend auch wirklich zusammengenommen und zusammenbewiesen werden.

Eine weitere, für uns abermals von selbst sich ergebende Folgerung, daß zum Empfang des Bußsakramentes attritio genüge, wird

[1] III, q. 84, a. 1 ad 3.

noch mehr eingeschränkt und verklausuliert. Während Bernhard von Gannat jegliche attritio wohl zum gültigen, aber niemals zum wirksamen Empfang des Sakramentes für hinreichend erklärt[1] und dadurch überhaupt ebengenannten Satz ganz illusorisch macht, unterscheiden von Petrus de Palude an fast alle ausdrücklich eine attritio, welche durch das Sakrament zur contritio erhöht werden kann von einer tiefer stehenden attritio, welche hierzu nicht fähig ist, wohl aber noch zum gültigen, nachträglich wirksamen Empfang hinreichend ist, und mehrere Autoren daneben noch eine dritte Art von attritio, welche auch hierzu nicht hinreicht. Leider versäumen sie indes alle bis herauf zu Cajetan, uns anzugeben, wodurch sich diese verschiedenen Grade der attritio unterscheiden.

Aber auch die Unterscheidung von attritio und contritio ist sehr vag und ohne reflexiv kontrollierbare Kriterien. Thomas kennt außer dem, der Macht und der Selbstkontrolle des Pönitenten nicht unterstehenden Unterschied der informatio per gratiam nur noch einen Unterschied des Grades. Durand hatte auch hier als der erste genügend deutlich auf das Kriterium der verschiedenen Motive aufmerksam gemacht; aber er blieb unbeachtet, bis Cajetan klar und bestimmt diesen Unterschied zur Geltung brachte, wenn auch noch nicht zum letzten Kriterium der Unterscheidung machte.

So darf uns denn auch die Tatsache nicht wundern, daß bis herauf zu Cajetan alle Autoren für die Praxis auf seiten des Pönitenten contritio fordern, d. h. aufrichtige Hinwendung zu Gott und ernste Abwendung von der Sünde, und daß alle es verbieten, einem, der sich als non contritus selber bekennt, die Absolution zu erteilen, gleichwohl aber in dem Falle (welcher eben bei der reflexiven Unkontrollierbarkeit als leicht möglich erscheinen mußte), daß der Pönitent im guten Glauben sich für einen contritus hielt, ohne es wirklich ganz zu sein, der Absolution die Kraft zuschrieben, die attritio zur contritio zu erhöhen. Auf diesen Fall beschränken alle den Satz des Aquinaten: Quando aliquis accedit attritus non plene contritus, in ipsa absolutione gratia et remissio datur. Auch die von Thomas gelehrte nachträgliche Wirksamkeit der confessio (und absolutio) informis machen von Paludanus an alle vom guten Glauben des fictus abhängig. In diesem Sinn sind sie alle Kontritionisten. Das ist die eine nicht zu übersehende Tatsache.

[1] S. 132.

Die andere Tatsache ist diese: Eben weil (mit Ausnahme Durands) bis herauf zu Cajetan keiner der Autoren attritio und contritio nach Motiven unterscheidet und keiner die zum erlaubten Empfang des Bußsakramentes geforderte Reue nach Motiven bestimmt, vielmehr sämtliche nach dem Vorgang des hl. Thomas in der Rechtfertigungs- und Bußlehre mit einer aufrichtigen, d. h. unbedingten aversio a peccato et conversio in Deum sich begnügen, höchstens als Motiv der detestatio peccati noch angeben „quia est contra Deum super omnia dilectum", ohne weitere Unterscheidung des Grundes der Liebe: darum kann man in Wirklichkeit keinen derselben den strengen Kontritionisten beizählen. Dieser Satz ergibt sich ebenso aus der Erwägung, daß alle Autoren bis auf eine einzige Ausnahme einen (freilich auch nicht nach Motiven bestimmten) Grad von attritio putata contritio durch die Absolution zur contritio vera erhöht werden lassen, also einen gewissen Grad von attritio für objektiv hinreichend erachten zur sakramentalen Rechtfertigung. Daß auch Cajetan, welcher als erster eine genauere Unterscheidung der attritio und contritio nach Motiven gibt, den strengen Kontritionisten nicht beizuzählen ist, habe ich genügend hervorgehoben[1]. Noch weniger ist es Vittoria, gemäß dem, was er nach Zurücknahme seiner freieren Ansicht definitiv über contritio und erforderliche Reue vorträgt[2]. Cano aber, welcher anfängt, die Suffizienz der attritio in jedem Falle zu behaupten, fängt auch an, die Forderungen für contritio höher zu stellen.

Aber — damit kommen wir zu einem weiteren Differenzpunkt — ist nicht doch jene immerhin bedeutende Zahl von Thomisten, welche für die sakramentale Rechtfertigung aktuelle Erhöhung der attritio zur contritio fordern, in Wirklichkeit den Kontritionisten beizuzählen? Ich glaube, daß die Frage im Ernst von niemand gestellt wird, der die Ausführungen darüber gelesen hat, wie die einzelnen Autoren sich diese Erhöhung denken. Ich kann mich darum kurz fassen. Vor allem ist zu bemerken, daß zu den Vertretern einer solchen aktuellen Erhöhung der attritio gerade die Koryphäen der Schule gehören: Capreolus, de Sylvestris, Cajetan, von den älteren Thomisten sicher Herväus, vermutlich auch Johann von Freiburg, während Bernhard von Gannat, soweit er uns überhaupt bekannt ist, allein vorausgehende contritio verlangt. Nur die mittleren Autoren vom Paludanus angefangen, die unbedingten Anhänger der

[1] S. 247. [2] S. 264 ff.

Ornatustheorie, und dann in der letzten Zeit vor dem Tridentinum die Spanier, sind es, welche sich mit einer bloß habituellen Erhöhung der attritio (durch informatio per gratiam) begnügen. Die Erklärung freilich, wie die aktuelle Steigerung der attritio zu denken sei, lautet von seiten der Vertreter derselben nicht in allem gleich. Aber das steht doch bei allen fest, daß diese Steigerung primär als eine Wirkung des Sakramentes aufzufassen ist, als erste Wirkung der einziehenden Gnade des Sakramentes und nicht als eine vom Empfänger beizubringende vorausgehende Disposition, wie der strenge Kontritionismus will.

Konstanter wiederum war die Entwicklung in einer andern Frage, der interessantesten, aber auch intrikatesten von allen, nämlich in der Frage nach dem Verhältnis der dem wirklichen Empfang des Sakramentes zeitlich vorausgehenden contritio cum voto sacramenti zum Sakrament selbst, welches ich mit dem Terminus „Vorauswirken" zu bezeichnen mir erlaubte. Als stets gleichbleibende Ansicht hat sich uns bei allen älteren Autoren bis herauf zu Cajetan vor allem dies ergeben, daß die Rechtfertigung sehr häufig schon vor dem wirklichen Empfang des Bußsakramentes eintrete, wenigstens ebenso oft als bei diesem selbst. Daß aber dieses vorausgehende Eintreten der Wirkungen auch wirklich als Effekt des Sakramentes, als sakramentales Wirken zu nehmen sei, ist zwar nicht so allgemein ausgesprochen — bei Bernhard von Gannat und Herväus läßt die sehr fragmentarische Behandlung solches überhaupt nicht erwarten, und bei Antonin und den Summisten ist die Darstellung zu wenig auf das Spekulative gerichtet — aber bei Johann von Freiburg, beim Paludanus und Ferrariensis ist diese Anschauung wenigstens deutlich genug nahe gelegt, während Capreolus und Cajetan klar und deutlich solches Vorauswirken als ein sakramentales Wirken vertreten, bzw. dem Aquinaten eine solche Anschauung beilegen und auch ihrerseits zu rechtfertigen sich bemühen. Die spanischen Thomisten wiederum nur vermögen eine solche Wirksamkeit nicht mehr in Einklang zu bringen mit ihrer strengeren Fassung des Sakramentsbegriffes. Bei ihnen erst gibt es, wie bei Scotus, einen zweifachen Heilsweg, eine Rechtfertigung durch die contritio und eine andere davon verschiedene durch das Sakrament, für welche andere, leichtere Bedingungen und Grundsätze aufgestellt werden.

Bezüglich des „Nachwirkens" blieb die von Petrus de Palude inaugurierte Mittelstellung in Geltung, daß die confessio informis nicht in jedem Falle gültig sei, wie Bernhard von Gannat wollte, aber auch

nicht in jedem Falle ungültig, sondern nur in gewissen Fällen, die ziemlich gleichmäßig wiederholt werden. Ebenso wird, vielfach mit ausdrücklicher Berufung auf die oft erwähnte einzige Äußerung des Aquinaten, ganz konstant dieses nachträgliche Eintreten der Wirkungen als ein vom Sakrament verursachtes, demnach als wahres „Nachwirken" dargestellt, wenn auch die Erklärung dieser Wirksamkeit nicht ganz übereinstimmend ist. Zunächst mußte der Ornatus, der ja, wie bemerkt, diesem Umstand seine Einführung in das Bußsakrament verdankte, die Erklärung abgeben, wiewohl das beim Paludanus noch nicht so ausschließlich geschieht. De Sylvestris, der den Ornatus innerhalb des Bußsakramentes zuerst gestrichen, macht die poenitentia interior zum Überleiter der sakramentalen Kraft, Cajetan, der zwar „die Schwierigkeit" eines solchen Nachwirkens fühlt, versucht es mit verschiedenen Erklärungen, während Cano mit seiner moralischen Wirkungsweise wieder leichter zurecht kommt. Erst Soto, obgleich er das nachträgliche Eintreten der Wirkungen noch festhält, plagt sich nicht mehr mit der Erklärung eines solchen Nachwirkens.

Gegenüber den bisher zusammengestellten Differenzpunkten, welche die erste und hauptsächlichste Wirkung des Bußsakramentes, die Nachlassung der Sünde betreffen, treten an Bedeutung ganz in den Hintergrund die kleinen Differenzen in Betreff der übrigen Wirkungen, so die etwas veränderte Auffassung Cajetans über das Verhältnis von ewiger und zeitlicher Sündenstrafe, so die Ansicht Vittorias, daß die Schlüssel unter gleichen Verhältnissen stets einen absolut, nicht bloß proportioniert gleichen Teil der Strafe nachlassen, so die kleinen Differenzen in Betreff des Wiederauflebens des Gnaden- und Verdienstesstandes, die beim Paludanus ohnehin fast nur in einer Kritik der Terminologie bestehen. Von Bedeutung für die Praxis sind nur die beiden Neuerungen Cajetans, daß auch die gebotenen Werke satisfaktorisch verwendet werden können, und daß alle im Stand der Todsünde verrichteten Genugtuungswerke Gültigkeit erlangen, wenn der Gnadenstand wiedererlangt sei. Alle übrigen Punkte (Wiederkehr der nachgelassenen Sünden, Wiederholungsbeicht, Tilgung der reliquiae peccati) werden, soweit sie überhaupt eine eigene Darstellung finden, von sämtlichen Autoren übereinstimmend aufgefaßt.

2. In der vorstehenden kurzen Zusammenstellung ergibt sich als auffallende Erscheinung, daß in mehreren, aber gerade den wichtigsten und von den bedeutendsten Thomisten übereinstimmend festgehaltenen Punkten erst die Spanier eine ablehnende Stellung einnehmen, so in Betreff der Reue, der Erhöhung der attritio zur con-

tritio, des Vorauswirkens. Nur in der Ablehnung eines Ornatus innerhalb des Bußsakramentes gehen die Italiener voran, aber aller Wahrscheinlichkeit nach nicht der Kommentator der Summa theologica, sondern der Kommentator der Summa contra gentiles. Das legt nahe, daß die eingangs ausgesprochene Vermutung, die Vertauschung der Sentenzen des Magisters mit der Summa des Aquinaten sei die Ursache der im Anfang des 16. Jahrhunderts auftretenden Änderungen in der Auffassung der Bußlehre des hl. Thomas, doch nicht so ganz sich bewahrheitet. Gewiß ist es wahr, daß die Summa des Aquinaten im 14. und 15. Jahrhundert gegenüber seinem Sentenzenkommentar im Hintergrund stand, wie das der ausschließliche Gebrauch der Sentenzen für die gewöhnlichen theologischen Vorlesungen nicht anders erwarten läßt, und wie diese Annahme z. B. auch durch die Tatsache bestätigt wird, daß unter den von den einzelnen Dominikanerkonventen in diesen Jahrhunderten gegenseitig ausgetauschten Büchern sehr häufig wohl der Sentenzenkommentar, nicht aber die Summa des Aquinaten sich findet[1]. Aber doch zeigen sich wenigstens die gewichtigeren Autoren, besonders Capreolus, genügend vertraut mit der Summa. Freilich — und das war zum wenigsten für die verschiedene Auffassung der sakramentalen Wirkungsweise die Ursache des Wechsels — erklärten jene vom Sentenzenkommentar aus die Summa, diese aber von der Summa aus den Sentenzenkommentar. Der Ferrariensis allein ist durch gleichmäßige Berücksichtigung der früheren wie der späteren Schriften des hl. Thomas der Ansicht desselben am nächsten gekommen. Für die mehrfachen Abweichungen der Spanier jedoch dürfte wohl eine andere Ursache mehr in Betracht kommen, nämlich die größere Bekanntschaft, ja auch Beschäftigung mit den andern Lehrrichtungen an den Universitäten, zumal in Salamanka, wo nicht bloß der Schüler thomistische, scotistische und durandische Theologie hören konnte, sondern auch, was uns etwas eigentümlich anmutet, der Lehrer je nach der cathedra, die er innehatte, vertreten mußte, wo insbesondere für die Dominikaner als Angehöriger ihres Ordens Durandus auf der cathedra Durandi wieder mehr zu Ansehen und Geltung gelangte.

3. Als dogmengeschichtlicher Ertrag der geführten Untersuchungen endlich dürfte vor allem zu bezeichnen sein die Erkenntnis, daß es immerhin interessante Fragen der Bußlehre waren, welche in der Zeit zwischen Thomas und Tridentinum diskutiert wurden, daß die

[1] Denifle im AfLKG d. M.A. II 203.

Auffassung der Lehre des Aquinaten in mehreren Punkten jedenfalls nicht ganz unwesentliche Modifikationen erfahren hat, daß diese zumeist gerade in der dem Tridentinum unmittelbar vorhergehenden Periode sich vollzogen, und daß der spanische Thomismus mehrfach in einem merklichen Gegensatz steht zu den beiden italienischen Vertretern des Thomismus, was bei der Bedeutung, welche die spanischen Theologen in den dogmatischen wie disziplinären Verhandlungen auf dem Tridentinum vielfach einnahmen, Beachtung verdient. Ob und inwieweit indessen dieser Gegensatz in den Dekreten des Konzils positiv irgendwie zur Geltung kam, und inwieweit die scotistische Auffassung direkt Einfluß hatte auf die Formulierung der Bestimmungen, kann nur eine genauere Kenntnis der betreffenden Verhandlungen feststellen.

Als ein Ergebnis erachte ich ferner auch die Erkenntnis, daß keiner der vortridentinischen Dominikanertheologen (Bernhard von Gannat vielleicht auszunehmen) zu den strengen Kontritionisten zu rechnen ist; ebenso aber, gegenüber jenen Anklagen auf „seelenverwüstende" Lehren von der Suffizienz der attritio, die nur scheinbar mit dem vorausgehenden Satz im Widerspruch stehende Erkenntnis, daß wenigstens innerhalb der Dominikanerschule für die Praxis weder ein Theoretiker noch ein Praktiker vor Luther die attritio zum erlaubten Empfang des Bußsakramentes für hinreichend erachtete, sondern alle mindestens eine contritio putativa verlangten; endlich daß mit dem Worte attritio alle Reuegesinnungen eines noch nicht Gerechtfertigten bezeichnet werden und erst von Cajetan an die Motive eine genauere Bestimmung erfahren, attritio und contritio auch mit Rücksicht auf diese unterschieden werden. Möchte besonders diese letztere Erkenntnis dazu führen, die Urteile nicht bloß nach der von einer späteren Zeit erst ausgebildeten Bedeutung gewisser Termini, sondern nach dem jeweils gültigen Stand derselben zu fällen. — Subjectiv wertvollstes Ergebnis, um schließlich auch dies noch anzuführen, bleibt mir die Bestätigung und darum Bestärkung in der zunächst nur durch das vergleichende Studium der Werke des hl. Thomas gewonnenen Auffassung seiner Bußlehre. Denn der zweite Teil hat gezeigt, daß diese Auffassung gerade in den einschneidendsten Punkten übereinstimmt mit der des „Fürsten der Thomisten" und mit jener des „Hauptrepräsentanten des vortridentinischen Thomismus" und fast gänzlich übereinstimmt mit der Auffassung des Kommentators der Summa contra gentiles, Franz de Sylvestris von Ferrara.

Corrigenda:

S. 108 A. 2 lies Seeberg statt Seeburg.
S. 251 A. 2 erste Zeile lies ascendent statt ascendunt.
„ „ zweite Zeile lies confitebuntur statt confiteantur.

Autoren-Index.

Die fettgedruckten Zahlen geben den Ort an, wo der betreffende Autor ex professo behandelt wird. Die Exponenten bedeuten Fußnoten.

Abälard 3[1] 54 67[2] 69[1] 70[4] 73[2].
Alanus v. Lille 37[3] 70[4].
Albertus Magnus 16 22[1] 26 35[6] 38[2] 54 f 58[5] 69[1 3] 70[1 4] 77[3] 95[6] 97[5] 98[4] 103 113 121 135 171.
Alexander v. Hales 16 17[4] 19[2] 35 (mit A. 6) 38[2] 44[2] 54[3] 55 58[5] 77[3] 86[2] 95[6] 103 178 f.
Antoninus, St, v. Florenz (Antonius de Forciglione 186 **206—215** 219 224[2].
Armand von Beauvoir 111 151.
Arnauld 64[2].
Augustinus 12 22[1] 49 62 67[1] (Pseudo-A.) 68 171.

Bartholomäus v. Pisa (a S. Concordio) 112 **174—177**.
Bernhard v. Gannat (v. Auvergne, v. Clairmont) **128—133** 138 u. ö.
— Guidonis 110.
— v. Trilia 110.
Berthold, Bruder 119.
Billot 12[4] 21[2] 22[1] 23[2] 26[1] 63[2] 90[6].
Bonaventura 35 55 58[5] 70[4] 77[3] 95[6] 97[5] 103 f
Bratke 167[2] 168[3].
Braumüller 134[1].
Buchberger 6[1] 26[1] 49 65[1] 93[3] 106 f.
Burkhard v. Straßburg 128[1].

Cagnazzo, Johann, de Tabia **218—223**.
Cajetan (Thomas de Vio) 26[1] 63[2] 80[1] 90[6] 93[1] 114 f **236—258** 265[2] 275.
Cano, Melchior **267—269** 273.
Capreolus, Johann 89[1] 92 (m. A. 1) 114 f 128[2] 129 (m. A. 3 u. 4) 130[1] 132 f 151 153 **186—204** 215 219 223 227 ff.
Chaves, Thomas de 259.
Crockart, Peter 114 258.
Cursus Salmant. s. Salmanticenses.

Deharbe 39[1].
Delisle 138[2].
Denifle 3[1] 116[1] 118[2 3] 119[3] 276[1].
Dieckhoff 167[2] 168[3].
Dietterle 119[1] 128[1].
Dionysius Ryckel, der Kartäuser 118 **215—217**.
Duns Scotus 108 126 135 139 150 152 157 167 203 234 263.
Durand v. Orleans (Durandellus) 138[2].
— v. St Pourçain 113 **138—151** 153 157 162 f 167 190 197 f 240[1] 276.
— Wilhelm (Durantis) 138[2].
— — d. Jüngere 138[2].

Echard s. Quétif.
Ehrhard 118[2].
Ehrle 113[1] 115[2] 138[2] 224 258 267[1].

Ferrariensis, Franz v. Ferrara, s. de Sylvestris.

Gihr 90[6].
Gonet 12[4] 70[3] 74[7] 90[6] 95[4] 101[1].
Gottfried v. Fontaines 129 131 f 200.
Grabmann 109[1] 111[1] 118[2] 129[3] 133[1] 134[2] 186[1].
Gratian 3[1] 66[2] 67[2] 69[1] 70[4] 72[1] 176.
Gregor d. Gr. 49 67[1] 171.
Guidonis s. Bernhard G.

Haenel 110[4].
Haffner 8[5].
Hain 172[2] u. ö.
Harnack 2[1] 56[1] 60 106.
Hauréau 110 128[2] 129[3].
Heinrich v. Gent 129 132 f 144[3].
Heinrich v. Segusio (Hostiensis) 126 (m. A. 2) 171 176.
Herväus Natalis (Brito, de Nédellec) **133—138**.
Holkot **151—153**.
Hostiensis s. Heinrich v. Segusio.
Hugo v. Straßburg 118.
— v. St Viktor 3 (m. A. 1) 12 22[1] 34[1] 54 69[1] 70[4] 71 178 180.
Hurter H. 12[4].

Jakob v. Neapel (v. Viterbo) 129.
Innocenz V., Papst, s. Petrus v. Tarantasia.

Johann v. Freiburg 112 **118—128** 171 174 f.
— v. Gott 112.
Johann v. Neapel 110 m. A. 4.
Johann v. Paris (Quidort, de Soardis) 110 m. A. 4.
Johann de Tabia s. Cagnazzo.
Johannes a S. Thoma 19[2] 23[2] 90[6] 101[1].
Johannes Teutonicus (v. Wildhausen) 120[1].

Köllin Konrad 114 248[2].

Lajard 129[3].
Lea 2[1] 6[1].
Lugo, Johann de, 95[4].

Mausbach 2[2] 8[3] 9[2–4] 38[1].
Michalski 218[1] 219[1].
Minges 108[2].
Monaldus 174.
Morinus 24[2] 125 129 132 145 157.
Müller E. 118[2].
Müller K. 2[1 2] 6[1].
Murr Chr. Th. de, 204[3].

Nider Johann **204 f.**

Oswald 58[2] 83[5].

Paludanus s. Petrus de Palude.
Pantheologia s. Rayner v. Pisa.
Paulus N. 119[5].
Pesch Chr. 63[2] 90[6] 101[2].
Petrus Lombardus 3[1] 12 18 f 34 41[1] 54 58[2] 69[1] 70[4] 71 86[2] 114 f 117 144 179 f 224.
Petrus de Palude 23[3] 134 **153—170** 186 189 192 205—215 219 f 222 f.
Petrus v. Poitiers 58[5] 67[2] 69[1] 70[4] 71.
Petrus v. Tarantasia, (Papst Innocenz V) 44[1] **115** ff 121 f 124 126 171 174 ff 177 ff 219.
Pfleger L. 118[3].
Prierias Sylvester **218—223.**

Quétif-Echard 8[3] 110 f u. ö.

Raymund, St, v. Pennaforte 112 119 f 122 124 175 f.
Rayner v. Pisa (v. Rivalto) **177—185.**
Richard v. St Victor 3[1] 54 67[2].
Robert Puleyn 54.
Rossi J. Fr., de, 8 (m. A. 3) 9 (m. A 4) 42[1] 116[2].
Rubeis, de s. Rossi.
Rütten 2[2] 6[1] 37[3] 38[1] 54[3].

Salmanticenses 23[2] 24[1] 78[3] 85[4] 90[6] 93[1 2] 95[4].
Sasse 12[4] 35[5] 63[2] 90[6].
Schanz 81[3].
Schaezler, C. v. 6[1] 16[1 2] 49 58[5] 63[2].
Scheeben 115 117[1] 258[2].
Scheller 70[3].
Schieler 204[2].
Schulte, J. Fr. v. 119 121[1] 122[1] 126[2] 128[1] 171 174.
Schwane 186[1] 258[2].
Scotus s. Duns.
Seeberg 56[1] 108[2] (statt Seeburg).
Soto Dom. 23[3] 114 239[1] 245[3] **267—269.**
Steitz 2[1].
Stinzing 119[4 5].
Suarez 63[2] 70[3] 80[4].
Summa Angelica 217 f.
— Baptistiniana 217 f.
— Pisana (Pisanella) s. Bartholomäus v. Pisa.
— Rosella 217.
— rudium **171—174.**
— Sylvestrina **218 f.**
— Tabiena **218 f.**
Sylvestris, de (Ferrariensis) 24[1] 89[1] 90[5] 92[1] **225—236** 275 277.

Thomas de Chaves 259.
Thomas de Vio s. Cajetan.

Ulrich v. Straßburg 118 121.

Vasquez 12[1] 23[2] 90[6] 101[1].
Vio de s. Cajetan.
Vittoria, Franz v. **258 ff.**

Werner K. 8[3 5] 113[1 2] 115[2 3] 128[2] 133 f 138[2] 186[1] 215[3] 225[1] 258[2].
Wilhelm v. Auxerre 17[4] 35[5] 44[2] 58[5] 70[4] 73[2].
— v. Paris 44[2] 70[4] 205.
— v. Rennes 122.
Willmann 8[5].

236.4
G555

6167

GOTTLER, JOS.
AUTHOR

Der H. Thomas von Aquin
TITLE

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	ROOM NUMBER
Nov 49	Hulsman JAN	4
	STORAGE - CBPL	

6167